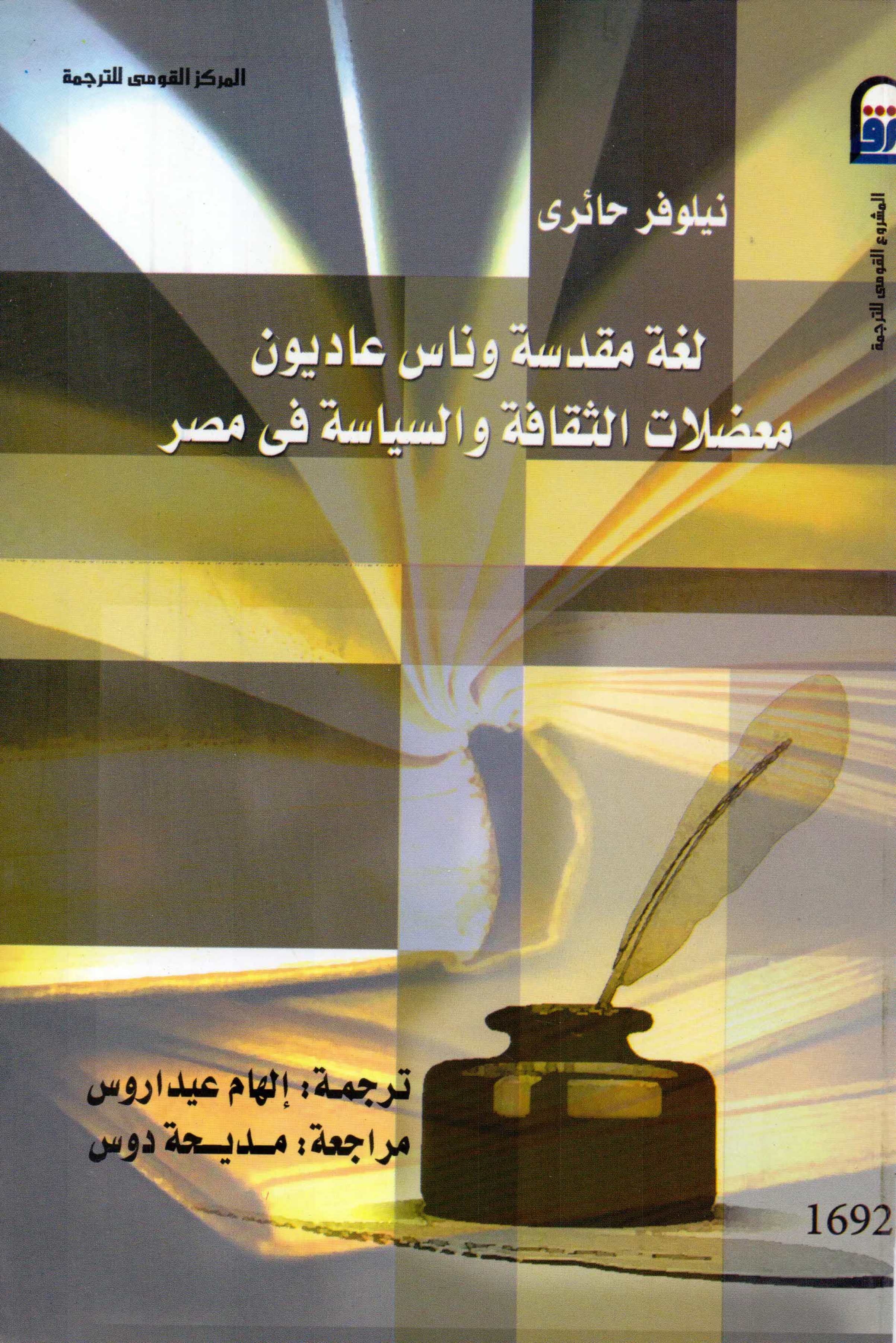

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة
نيلوفر حائرى
لغة مقدسة وناس عاديون
معضلات الثقافة والسياسة فى مصر
ترجمة: إلهام عيداروس
مراجعة: مديحة دوس
1692

يتناول الكتاب قضية اللغة العربية فى علاقتها بالحداثة. والسؤال المركزى يدور حول إمكانية لغة قائمة على الثنائية diglossia أن تعبر عن الحداثة.

تناقش المؤلفة هذه القضية من عدة محاور، مثل كيفية استخدام المتحدثين للغة، فتقوم بدراسة العربية فى حياة الناس العاديين متى وكيف يستخدمونها، وتتناول أيضا دراسة التمثيلات أو كيف يرى المتحدثون لغتهم، والآراء التى يعبرون بها عن لغتهم. وتقوم بدراسة دور المصححين اللغويين العاملين داخل مؤسسات النشر المختلفة.

لغة مقدسة وناس عاديون

معضلات الثقافة والسياسة في مصر

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ بإشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 1692
- لغة مقدسة وناس عاديون... معضلات الثقافة والسياسة فى مصر
- نيلوفر حائرى
- إلهام عيداروس
- مديحة دوس
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:
Sacred Language, Ordinary People:
Dilemmas of Culture and Politics in Egypt
By: Niloofar Haeri

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

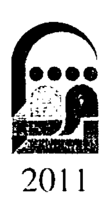
لغة مقدسة وناس عاديون

معضلات الثقافة والسياسة في مصر

تأليف : نيلوفر حائري

ترجمة : إلهام عيداروس

مراجعة : مديحة دوس



2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

حائري، نيلوفر
لغـة مقدسـة ونـاس عـاديون: معـضلات الثقافـة والسياسة فـي مصر/ تـأليف: نيلـوفر حـائري، ترجمة: إلهام عيداروس، مراجعة: مديحة دوس
ط ١. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١
٢٨٠ ص، ٢٤ سم
١ - مصر - الأحوال السياسية
٢ - مصر - الثقافة
(أ) عيداروس، إلهام (مترجمة)
(ب) دوس، مديحة (مراجعة)
(د) العنوان
٣٢٠,٠٩٦٢

رقم الإيداع ٤٩٧٥ / ٢٠١١
الترقيم الدولى: I.S.B.N- 978- 977- 704 -491 - 2
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

إهداء

إلى عبد الله والوهج الحزين

المحتويات

شكر من المترجمة

أود التعبير عن امتناني للصديقين مايكل فريشكوف وياسر علوان على مساعدتي على إنجاز هذا العمل.

إلهام عيداروس

تصدير الطبعة العربية

يقولون إنك حين تنجب طفلا، تختبر الحياة بطريقة جديدة من خلال عيني طفلك. أعتقد أن تعلم اللغات هو الشيء نفسه. فحين تتعلم لغة ما، تكتشف طرائق جديدة ومختلفة للتعبير عما حولك في الحياة. ويمنحك التحدث بلغة لم تكن تعرفها شعورا بالدهشة. فتصادق أناسا عن طريق تعلم إلقاء النكات بلغتهم. هكذا كانت تجربة تعلم اللغة العربية - سواء الفصحى أو العامية - بالنسبة لي، فقد عرفت أفكارا جديدة عن كيفية النظر إلى العالم وإعادة النظر في الأساليب التي تعلمتها من قبل. لا أبالغ حين أقول إنني كنت في شدة الإثارة وأنا أتعلم العامية المصرية وأبذل قصارى جهدي لأبدو كأبناء القاهرة. كنت قد تعلمت لغتين بالفعل قبل تعلم العربية، لكن نظرا لأنني من إيران ومن عائلة متدينة كان لدي ارتباط عاطفي بالعربية. كان والداي ووالداهما متقنين للغة العربية، ولهذا قربتني هذه اللغة منهم. فكانت بسمة لطيفة ترتسم دائما على وجه أمي حين تسمعني أتحدث العربية مع الأصدقاء والأقارب القادمين من العراق لزيارتنا.

أذكر هذه الخبرات لأنني أريد القارئ أن يفهم ارتباطي العاطفي بمصر بشكل أفضل. فالأمر بالنسبة إليّ لم يكن أن آتي فقط إلى مصر وأقوم ببحث لكي أكتب كتابا. لقد شعرت بعلاقة خاصة بهذا المكان منذ ١٩٨٧ حين جئت إلى القاهرة لأول مرة. لماذا؟ أحد الأسباب هو جمال القاهرة في ذاته: النيل والأحياء والعمارة والموسيقى والمزاح الدائم في الحياة اليومية وما إلى ذلك. لكنني أيضا كنت أشعر في ذلك الوقت أن طهران - المدينة التي نشأت فيها - قد تغيرت بسبب الثورة والحرب مع العراق. حياتنا كانت قد تزعزعت تماما وكل شيء تغير للأبد.

في ظل هذه الظروف، أتيت إلى القاهرة وشعرت على الفور بانجذاب إلى هذه المدينة وسكانها. كنت أتجول في أنحائها شاعرة بالأمان والترحيب. أصبحت القاهرة بديلا عن طهران، وأحدث هذا فارقا كبيرا في حياتي. يكون من الممكن أحيانا إيجاد وطن ثان. فبحلول الوقت الذي عدت فيه إلى القاهرة لفترة بحث أخرى في ١٩٩٥، كنت أشعر بالفعل وكأنني مصرية. كان بحثي هذه المرة أكثر إمتاعا وأكثر صعوبة في الوقت نفسه، فالأسئلة التي أردت السعي وراء الإجابة عنها كانت أكثر تعقيدا بمعنى أنها طرحت تحديات فكرية وأبرزت حساسيات الناس أيضا. كانت هناك طبقات من التعقيد، وشعرت كأنني عالمة آثار يجب أن تكون قدرتها على الرؤية كاملة وهي تحفر في الطبقات الأعمق، لكن هذه القدرة الكاملة نادرة بالطبع.

وفي أثناء هذه الرحلة، وجدت أصدقاء ساعدوني على فهم هذه القضايا بشكل أفضل أو فتحوا عيني على قضايا جديدة. أخذوني معهم إلى بيوتهم وعرفوني على أصدقائهم أو وجدوا لي آخرين قادرين على تعريفي بأشياء جديدة. قابلت أيضا بعض الأشخاص الذين كانوا يشرعون في إلقاء محاضرة طويلة لكي يطلعوني على ما يجري فور أن يعرفوا أنني أدرس الوضع اللغوي. كان هؤلاء يفترضون أن لا أحد سواهم يعرف أي شيء. وللأسف يوجد البعض من هؤلاء في كل ثقافة.

لكن عملية الاستكشاف والتشكك في الافتراضات التي احتفظ بها الناس طويلا كانت عملية مثيرة. لم أكن أريد أن أسلم بأنني على علم بكيفية سير الأمور وكيفية فهم الناس للوضع. وكما يكتشف المرء أشياء في أثناء عملية العمل الميداني، فإن عملية الكتابة تقدم هي الأخرى اكتشافات خاصة بها. وبفضل منحة من جامعة هارفارد، تمكنت من ترك كل مسئولياتي التدريسية والإدارية في جامعتي والذهاب إلى بوسطن والتركيز في الكتابة. وحاولت أن أكتب بأسلوب يتفادى الرطانة الأكاديمية بقدر الإمكان حتى أستطيع التواصل مع جمهور أعرض.

في تصدير الطبعة الإنجليزية، أوجزت موضوع الكتاب وبعض أطروحاته الأساسية. ولهذا لن أكرر الموجز هنا وإلا سيكون مجرد تكرار لما كتبته هناك.

أود أن أشارك القارئ بعض ردود الأفعال التي وصلتني بعد نشر الكتاب، والتي أعتقد أنها تعتبر إلى حد كبير جزءا من سياسات اللغة التي أتناولها في كتابي. سعدت بتلقي نقد وتعليقات متعمقة ومن ثم منصفة من قراء مصريين وغير مصريين. أرسل لي صديق مصري نقدا كتبه بيومي قنديل، والذي يعتّبر واحدا من القلائل الذين تناولوا المفاهيم والأطروحات التي قدمتها في كتابي بوضوح.

في الوقت نفسه، صدمت في أثناء قيامي بالبحث الميداني في مصر من أن الناس، سواء كانوا دارسين متخصصين أم لا أو كانوا عربا أم "خواجات"، يشعرون بأنه لا يوجد ما يتعلمونه من الوضع اللغوي في العالم العربي أو يكتشفونه بشأنه. فكانوا يؤمنون بآراء عديدة دون القيام ببحث يدعم آراءهم هذه، ولم يبد أن هذا الأمر يشكل أي مشكلة.

عبّرت بعض ردود الأفعال على كتابي عن هذا التوجه أصدق تعبير. فقد كان واضحا أن بعض من قدموا عروضا نقدية لكتابي لم يقرؤوا منه سوى صفحات قليلة. أعتقد أن الإنصاف يقتضي أن تُنتقد أي كاتبة على ما قالته بالفعل، لكن الوضع يختلف تماما عندما يخترع الناقد أشياء لم تقلها الكاتبة ثم يبدأ في تناولها. على سبيل المثال، قرأت عرضا لأستاذ جامعي يُدرس في المملكة المتحدة، وصدمت حين اكتشفت أنه يقدمني وكأنني قلت أشياء كثيرة ومتنوعة لم توجد في كتابي على الإطلاق. من الواضح أن هذا الأستاذ رأى أن قراءة كتاب عن أمور هو خبير بها أمر فيه مشقة كبيرة فلم يقرأه. كذلك قام عدد من المتخصصين الشباب في اللغويات بتناول كتابي بأسلوب آخر، ألا وهو عدم الاشتباك مع أي مفهوم أو حجة بعينها طرحتها والاستمرار في الدفاع بلا تفكير. والشيء الوحيد الذي كانوا يدافعون عنه هو الوضع كما هو عليه. لقد قالوا أمورا مدهشة منها "إن وضع اللغة العربية ووضع اللغة الإنجليزية متماثلان تماما". أتمنى حقا أن أفهم لم

تحتاج اللغة العربية لكل هؤلاء ليدافعوا عنها. وكأن البحث والتحليل مساويان للهجوم بالنسبة إليهم مما يجعلهم يستنفرون لصده. نسمعهم كثيرا يقولون في المؤتمرات التي تتناول التعليم في العالم العربي إن اللغة العربية في "أزمة" و"تحتاج للمساعدة" وإنها "صارت ضعيفة" وما إلى ذلك. ماذا عن الأطفال العرب المجبرين على التعلم في المدارس الحكومية؟ ألا يجب أن ندافع عنهم هم أيضا؟ ماذا عن الإبداع الثقافي؟ أليس في حاجة لمساعدة؟ من سخرية القدر أن بعض المتخصصين الذين يتخذون هذا الموقف الدفاعي إما درسوا في مدارس لغات خاصة أو أجانب تمتعوا بالدراسة بلغتهم الأم منذ كانوا في المرحلة الابتدائية. فلم يعانوا من نظام تعليمي يطلب فيه من الأطفال الذين لا يتمتعون بالفرص المتاحة لأبناء الطبقات الموسرة أن يتغلبوا على مصاعب لا تواجه معظم أطفال العالم (حتى من يعيشون في بلاد خضعت للاستعمار)، وأعني بهذه المصاعب دراسة المواد المختلفة على الرغم من عدم إتقان اللغة التي تدرس بها هذه المواد. كذلك، لا تتوفر لديهم الوسائل الضرورية للنجاح في ظل هذه الظروف من كتب دراسية أفضل ولغة أكثر حيوية ومدرسين أحسن تأهيلا وفصول أصغر حجما. ولهذا أقول إن الأطفال الذين يرتادون المدارس الحكومية يحتاجون للدفاع عنهم ضد الإجبار على مواجهة هذه المصاعب.

هناك خبرة أخرى أود أن أشارك القارئ بها وتتعلق بالباحثين غير العرب الذين يرون أن عليهم الدفاع عن أبناء البلد ضد هذه الأجنبية الغريبة، وذلك لأنني لا أقول في كتابي إن كل شيء وكل الناس في مصر تمام وفي أحسن حال. طلبت مني محررة دورية فرنسية أن أكتب مقالا يتخذ من كتابي أساسا له. ترددت قليلا لأنني كنت لا أزال أجاهد لوضع المقدمة لكنني وافقت في النهاية. وبعد أن أرسلت المقال، أرسلته المحررة إلى أستاذ متخصص في الأدب في تونس لكي يراجعه. ومن الواضح أن الأستاذ أخبر المحررة أنه لا توجد مشكلة لغوية في أي مكان بالعالم العربي لأن الجميع الآن يعرفون الفصحى. والدليل على هذا – كما قال

الأستاذ – أن الجميع يشاهدون قناة الجزيرة. بعد ذلك أرسلت المحررة لي قائلة إن علي تغيير مقالي وإلا لن تنشره.

في أحيان أخرى، كان مترجمون – والذين يعتمد عملهم كله على ترجمة الأعمال الأدبية العربية من الفصحى إلى اللغات الأوروبية – يتولون "الدفاع" عن الوضع القائم رغم أنهم لم يقوموا بأي مجهود بحثي يخصهم. يرى هؤلاء المترجمون أن من حقهم أن يكون لديهم آراء كالآخرين الذين قضوا أعواما طويلة في إجراء البحوث والنقاش مع غيرهم. عادة ما أجيب عليهم بأن أطلب منهم أن يتركوا العمل في الترجمة لبرهة ويتحدثوا مع الناس الذين لا يفكرون أبدا في الحديث معهم، كطلاب المرحلة الثانوية والأطفال وآبائهم وأمهاتهم. باختصار، الناس الذين لا يحملون دكتوراه في الأدب العربي وليسوا أغنياء بما يكفي للتعلم في المدارس الخاصة. علينا بالتحديد أن نحاول الإنصات لهؤلاء الذين يندر أن يسمع صوتهم أحدا لأنهم لا يعتبرون جزءا من النخبة الثقافية.

تنتشر قضايا السياسة اللغوية في كل المجتمعات. ويجب على المرء أن يلقى بعض الضوء على الآليات الثقافية المختلفة التي تولدها هذه الظاهرة على أمل أن نتحلى جميعا ببعض الحس النقدي، ونصبح أكثر إنصافا. منذ أن قمت بهذا البحث، لم يبق الوضع اللغوي في مصر على حاله. يبدو أن الأعمال المكتوبة والمنشورة بالعامية المصرية صار لها قبولا أكبر. وأصبحت قناة تليفزيونية أو اثنتان تبث برامجها الإخبارية بالعامية. مديحة دوس هي من لعبت الدور الأكبر في إطلاعي على التغيرات الحادثة، وقبلت أيضا أن تراجع الترجمة. أريد أن أشكرها على وقتها واهتمامها و على صداقتنا قبل كل شيء.

يجب أن أشكر عددا هائلا من المصريين، وقد قمت بهذا بالفعل في تصدير الطبعة الإنجليزية، ولهذا أتمنى ألا يضايقهم عدم تكرار أسمائهم هنا. لكنني أود أن أشكر شهرت العالم على اهتمامها وصبرها بخصوص ترجمة كتابي هذا.

منذ عدة سنوات، كتبت لي إلهام عيداروس لتخبرني أنها تريد ترجمة كتابي. أذهلني أن تهتم طالبة دراسات عليا في العلوم السياسية بكتابي هكذا. لقد قامت بعمل رائع وأريد أن أشكرها على دقتها وجديتها. منذ ألفت هذا الكتاب وترجمته إلهام إلى العربية، أنجبت كل منا أول طفل لها. ويا له من تغيير جميل في حياتنا. يمكننا أن نهدي هذا الجهد لولدينا.

نيلوفار حائري

مايو 2010

بالتيمور

شكر

استفاد هذا الكتاب بأفكار واعتراضات عدد لا يحصى من الأصدقاء والغرباء في الشرق الأوسط والولايات المتحدة وأوروبا، وأود أن أشكر في مصر كل أفراد الأسرة، الذين مثلت ممارساتهم اللغوية وأفكارهم عن اللغة عمادًا أساسيًا لهذا الكتاب، لقد سمحوا لي أن أذهب وآتي كثيرًا بحرية، وكانوا يعاتبونني إن اختفيت لبضعة أيام ، وصار بحثي ممكنًا وممتعًا أيضًا بسبب دفئهم وصداقتهم ونفاذ بصيرتهم وصبرهم. عرّفوني على أصدقائهم وجيرانهم وأقاربهم ليساعدوني على تعميق فهمي، وسأظل ممتنة لهم ولأصدقائهم إلى الأبد. لقد قمت بتغيير أسمائهم وبعض التفاصيل الصغيرة عن حياتهم لأبقيهم مجهولين.

زينب إبراهيم وأمها رجاء صديقتان، لعبت صداقتنا دورًا حاسمًا في أثناء قيامي بالبحث في مصر. أشكرهما على المساعدات المتعددة التي قدمتاها لي، وأود أن أشكر أيضًا محمود أمين العالم، وماجدة طهطاوي، ومديحة دوس، وسينثيا نيلسون Cynthia Nelson، وإيمان مرسال، وزين العابدين فؤاد. ولن أستطيع أن أذكر أسماء كل من يجب أن أتوجه إليهم بالشكر، وإلا ستطول القائمة إلى ما لا نهاية.

نعمت بالحديث مع محاورين أفذاذ كحنان سبع، وأشرف غاني، وتوم بورتيوس Tom Porteous، وعباس التونسي، ولانفرانكو بلانكتي ريفيلي Lanfranco Blanchetti-Revelli، وميشيل رولف ترويو Michel-Rolph Trouillot. أشكرهم جميعا على الكثير من المناقشات المفعمة بالحيوية. وأدين بالكثير لحنان نظير مساعدتها لي في كل مراحل البحث. ولا زلت أفتقد صديقي ورئيسي وزميلي في المكتب المجاور مايكل رولف ترويو. وكنت محظوظة لوجود توم بورتيوس في حياتي رغم أن حظه التعس اضطره للاستماع لكل أفكاري. أشعر بالامتنان لكل من

فيليب خوري، وليلى أحمد، وستيفن كاتون Steven Caton وجويل كويبرز Joel Kuipers، وويليام هانكس William Hanks، وبيرنارد سركويليني Bernard Cerquiglini، وديلورث باركنسون Dilworth Parkinson، وتشارلز برجز Charles Briggs على مساندتهم التي كنت أحتاجها بشدة وعلى قراءتهم لمسودات مخطوط هذا الكتاب وقيامهم بعرض اقتراحات وأفكار قيمة. وفي جامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins أشكر كلاً من سارة بيري Sara Berry، وعلي خان، وجيان باندي Gyan Pandy، وفينا داس Veena Das، وكرستي ماككلور Kristie MacClure، وديباك مهتا Deepak Mehta، وموراي لاست Murray Last، وديفيد بيل David Bell على الوقت الذي قضوه في قراءة كتابي ومشاركتي أفكارهم. لقد مكنتني سارة بيري من استكمال عملي في جونز هوبكنز بعد أن شارف قسمنا على الانهيار عام ١٩٩٨، ولا يمكنني أن أقدم لها الشكر الكافي على ما فعلته من أجلي. أما الزملاء الآخرون سيدني منتز Sidney Mintz، وديفيد هارفي David Harvey، وإريكا شونبرجر Erica Shoenberger، وسونيا ريانج Sonia Ryang، ودونالد كارتر Donald Carter فقد ساعدوني بكرم شديد على توفير متطلبات عملي. وأشكر شارون تريدر Sharon Trader، وجانيت فريدمان Janet Freedman، ودافني كلوتكي Daphne Klautky، وليزا إيمانيلو Lisa Emanuello لإدارتهم السلسة للأعمال اليومية لقسمنا. وأشكر مات Matt لقيامه بالعمل الأساسي لتحضير الجدول ١,١ وأعبر عن امتناني لمحمد البطل، وكيرك بيلناب Kirk Belnap لتصحيح الكثير من الأمثلة النحوية.

أود أن أشكر الطلاب الذين درسوا معي مقرر التاريخ الاجتماعي للغات، والذين حضروا سيمينارات الدراسات العليا في النظرية اللغوية على المناقشات الرائعة، التي كانت تجعلني أعود سريعًا إلى المنزل لأوضح أفكاري. ومولكي الشارماني Mulki Al-Sharmani، وماريا فيليبس Maria Philips صديقتان من طالبات الدراسات العليا ساعدتاني في كل المهام بما فيها البحث في المكتبة وأعمال التدوين والتعليق على فصول كتابي وغير ذلك الكثير. أما ماريا فقد كان وجودها

معي في العمل في المراحل الأخيرة من الكتاب جوهريا لإكماله، وإنني مدينة لها بشكر خاص وكذلك لزوجها فرانك نونو كواركو Franc Nunoo-Quarco.

وأريد أن أشكر داريوش شايجانDaryush Shaygan، ود. إحساني، ومحمد رضا حائري، ورضا حائري على اهتمامهم ببحثي والنقاش معي حول الوضع اللغوي في إيران. أما شيرين حائري وأبوي بهجت ألتوما وجمال الدين حائري فسيشعرون بالارتياح الشديد حين يعرفون أن هذا الكتاب قد أنجز أخيرًا. وأعرب عن امتناني لشاهلا وشوكوفيه حائري لكل الدعم الذي قدماه، ولشاهلا لجلسات الرثاء اليومية التي كانت كل منا تقوم بها على كتابها.

لا يمكنني أن أذكر كيف ساعدني كل الأصدقاء الآخرين طوال عملية كتابة هذا الكتاب، لكنني سأذكر أسماءهم: براكت ويليامز Brackette Williams، وماريا كرستينا مارجوتي Maria-Christina Margotti، وسيبا جروفوجوي Siba Grovogui، وررولا غاني، وكارول وجون هوبرت Carol & John Huppert.

قدم الصندوق العلمي القومي منحة سخية (رقم SBR9421024) مكنتني من القيام بالعمل الميداني، وأريد أن أشكر برنامج بانتنج Bunting Program بمعهد رادكليف للدراسات العليا بجامعة هارفارد للمنحة، التي قدمت لي عام ١٩٩٩-٢٠٠٠ فأراحتني من أعباء التدريس ومكنتني من الكتابة. وأشكر كرستي لونج Kriste Long محررة كتابي لدى دار نشر بالجراف Palgrave، وكل من قرأوا المخطوط ولم تذكر أسماؤهم على تشجيعهم واقتراحاتهم النافعة الكثيرة.

تصدير

حين كنت طفلة، كانت أمي تجمعنا بانتظام. وتطلب منا قراءة أجزاء من القرآن بصوت عال. ولم تكن تطالبنا بأية قدرات متعلقة بالتلاوة، بل بالنطق الصحيح والطلاقة فحسب. وأذكر أن المصحف الذي كنا نقرأ منه كان مترجمًا إلى الفارسية سطرًا بسطر. وكانت العربية مكتوبة بخط سميك جميل، مع وجود شرط ودوائر وخطوط متموجة صغيرة فوق الحروف وتحتها، أما الفارسية فكانت على العكس من ذلك مكتوبة بحروف مطبعية عادية خالية من الزخرفة، وكنا نلقي أنا وأخي نظرة سريعة على الفارسية في أثناء القراءة لنأخذ فكرة عن معنى الآيات، وأمـــي تصحح لنـــا برفق، وتتوقف بين حين وآخر لتشرح معنى ما قرأناه للتو، أو لتوبخنا عندما نضحك حين تتشابه بعض الكلمات العربية مع كلمات فارسية تعبر عن أمور دنيوية تمامًا، وكان تركيزها منصبا على تعريفنا بالعلامات المساعدة والوصلات الضرورية بين نهاية بعض الكلمات وبدايتها. ثم علمتنا هي وأبي الصلوات الإلزامية الخمس (NAMAAZ بالفارسية). وأتقنا الصلوات الخمس كلها مع الوقت، وتعلمنا الحركات الجسدية الصحيحة المميزة لكل جزء في الصلاة، وحاول أبوانا كذلك أن يعلمانا صلوات خاصة تُؤدَّى في ظروف معينة كالمناسبات الإسلامية المهمة أو أوقات الأزمات الشخصية. ومع أن اهتمامي بدأ يخفت حين بلغـــت ســـن المراهقة وانتقلت من طهران إلى بوسطن، فإن تلك الخبرات وحب أبوي للغة القرآن بقيا معي، وبقيت كذلك ذكريات لا تعد من طفولتي مرتبطة بأصوات القرآن.

بعد ذلك بسنوات طويلة، بدأت أتعلم اللغة العربية في مرحلة الدراسات العليا في فيلادلفيا؛ لأقوم ببحثي الميداني في مصر، وأخذت في دراسة قواعد اللغة التي كنت أتعامل معها في الطفولة باعتبارها أصواتا وألحانا، وسعدت لأن الفرصة

واتتني أخيرًا لتعلم هذه اللغة وإتقانها. ذهبت إلى مصر لأبدأ الفترة الأولى من بحثي الميداني من ١٩٨٧ إلى ١٩٨٨ وصدمت حين اكتشفت، كما حدث لباحثين كثيرين قبلي، أنني لست مؤهلة لإجراء ولو حتى حوار بسيط بهذه اللغة. كنت قد أُخبرت بالطبع بشكل موجز أن اللغة التي درستها هي لغة الكتابة وأنها تختلف عن اللغة الشفهية، لكنني لم أدرك تمامًا أن الاختلافات بهذه الضخامة، واتضح لي أنه من اللازم تكريس بعض الوقت لدراسة اللغة العامية المصرية أيضًا؛ لأتمكن من عمل البحث والتحدث مع المصريين.

أدركت سريعًا أنني أمر بخبرة يمكن مقارنتها إلى حد ما مع خبرة تلاميذ المدارس المصريين لكن بالعكس، حيث إنهم يبدأون بمعرفة العامية المصرية لأنها لغتهم الأم، ثم يشرعون في تعلم العربية الفصحى في المدرسة، لأنها اللغة الرسمية والوسيط المستخدم في التعليم. (لكن لماذا لا تستخدم العامية المصرية باعتبارها وسيطًا تعليميًا؟). أغلب المدرسين في المرحلة قبل الجامعية يلقون الدروس بالعامية المصرية، ويتم التفاعل داخل الفصول بشكل عام بها. العامية المصرية إذن هي الأخرى وسيط تعليمي بطريقة غير رسمية، لكن لماذا لا تكون كذلك بشكل رسمي أيضًا؟ يقرر دستور ١٩٨٠ أن اللغة العربية الفصحى هي اللغة الرسمية لمصر بشكل رسمي مثله في ذلك مثل الدساتير السابقة عليه، ولا يوجد به أي ذكر للعامية المصرية. لِمَ يتم تعريف أحد جوانب المواطنة ارتباطًا بلغة لا يتكلمها أي شخص كلغته الأم؟ ماذا يعني أن تكون لغة مقدسة هي اللغة الرسمية لدولة ما؟ تلك الأسئلة وغيرها من الأسئلة الشبيهة دفعتني للعودة لمصر والقيام بالمزيد من العمل الميداني في ١٩٩٦/٩٥.

اللغة العربية الفصحى هي لغة القرآن والشعائر الإسلامية كالصلوات اليومية الخمس. لقد كانت، ولا تزال، لغة الكتابة حيث تستخدم في الكتب الدراسية والجرائد والمجلات والأعمال الأدبية، وغيرها من أشكال الكتابة وفي الأعمال الإدارية. أما لغة المعاملات اليومية ووسائل الإعلام غير المطبوعة فهي العامية المصرية، حيث تستخدم في التليفزيون والراديو والمسرح والسينما، لكنها ممنوعة إجمالاً من أن تصبح لغة للكتابة.

أخبرني الكثيرون من المصريين أنه يجب على المرء دراسة القرآن ليتمكن من إتقان اللغة العربية الفصحى، فلغة القرآن هي كلمة الله والمثل الأعلى للغة العربية. إن كانت العربية الفصحى هي لغة كل من الإسلام والدولة، فهل يعتبرهما المصريون شيئًا واحدًا؟ أم أن شكلاً جديدًا من العربية الفصحى قد نشأ بالفعل كما يقول المثقفون العلمانيون، شكل حديث ومستقل عن الدين، وبالتالي يمكن من خلاله تناول أي شيء؟ إن كان ذلك صحيحًا، فلماذا يجد معظم المصريين الآخرين هذه الدعاوى خلافية جدًا، بل يؤكدون على العكس منها أن هناك عربية فصحى واحدة، وهي لغة القرآن والإسلام؟

هذا الكتاب محاولة لفهم النتائج السياسية والثقافية للانقسام بين اللغة العربية الفصحى واللغة العامية المصرية. لقد شرع المصريون منذ القرن التاسع عشر في تحديث العربية الفصحى وتبسيطها؛ ليجعلوها أكثر استجابة لاحتياجاتهم ولمتطلبات الحياة المعاصرة بشكل عام. والسؤال المركزي الذي أسعى للإجابة عنه في الفصول القادمة هو: ماذا يعني تحديث لغة مقدسة؟ سأستكشف ما إذا كان مثل هذا المسعى ممكنًا، وما القيود التي يفرضها والكيفية التي يؤثر بها على التعبير الشخصي عن الذات والإنتاج الثقافي، والعلاقات الاجتماعية والسياسية في مصر اليوم.

استخدمت حتى الآن تعبير "العربية الفصحى Classical Arabic" للإشارة إلى كل من لغة القرآن ولغة الكتابة المعاصرة، وقد يختلف بعض الدارسين مع هذا الاختيار ويفضلون الإشارة للغة الكتابة المعاصرة بـ Modern Standard Arabic MSA(*)، لكنني أقاوم استخدام هذا المصطلح لعدة أسباب، أولها أنه لا يوجد مصطلح مرادف له معتاد استخدامه في اللغة العربية، وذكر العالم اللغوي المشهور تشارلز فرجسون Charles Ferguson أن هذا المصطلح صيغ على أيدي مجموعة من

(*) الترجمة الحرفية لهذا المصطلح هي "العربية القياسية الحديثة"، والمقصود به اللغة العربية المعاصرة – المترجمة.

اللغويين في جامعة هارفارد Harvard في ستينيات القرن العشرين. بالإضافة إلى ذلك فإن استخدام هذا المصطلح يشير ضمنيا إلى فهمنا لـ"حداثة" اللغة العربية الفصحى المعاصرة، وإلى أن تحديث هذه اللغة صار الآن واقعًا منجزًا. وهذا المصطلح يجعلنا نأخذ مسألة التحديث برمتها على محمل التسليم، وبالتالي يمنعنا من البحث في القضايا المعقدة الكثيرة المحيطة بها. إن أقرب ترجمة للاسم الذي يطلق على اللغة بالعربية هو The Eloquent Arabic Language (اللغة العربية الفصحى)، وعادة ما يختصر المصريون هذا المصطلح إلى اللغة العربية أو الفصحى(*). وكان يمكنني أن أسير على هذا المنوال طوال الوقت وأستخدم تعبير اللغة العربية فحسب، لكنني لم أفعل ذلك لأن القارئ غير العربي يحتاج أن يتم تذكيره بأنه لا توجد لغة عربية واحدة، وكذلك لأن الكثير من الدارسين الذين يكتبون بالإنجليزية يستخدمون تعبير Classical Arabic. وأخيرًا، من المعتاد أن يشير من يكتبون باللغة الإنجليزية إلى التنويعات غير التقليدية للغة العربية بـ"اللغة العربية الدارجة Colloquial Arabic". لا أستخدم هذا المصطلح لأن الوصف "دارج" يشير إلى أسلوب معين في الكلام أو الكتابة ولا يمكن أن يصف لغة كاملة بها العديد من أساليب التعبير، وسأعود لتناول موضوع المصطلحات عدة مرات في الفصول القادمة.

لا تقتصر ورطة العلاقة بين اللغة والسياسة على مصر أو العالم العربي فحسب؛ ففي الولايات المتحدة تنادي حركة "الإنجليزية فقط" بتعديل دستوري يجعل اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية أو بشكل أدق يجعل ذلك وضعًا رسميًا. هناك العديد من السياسيين والمشاهير يدعمون هذه الحركة، ومنهم الممثل النمساوي الميلاد أرنولد شوارزنجر Arnold Schwarzenegger، وعضو مجلس الشيوخ عن ولاية كاليفورنيا هاياكاوا Hayakawa ونيوت جينجريتش Newt Gingrich. وعلى

(*) وفرت لي المؤلفة النصوص الأصلية للحوارات التي سترد لاحقا في الكتاب، والتي دارت بالعربية وبالطبع وضعتها في النص كما هي - المترجمة.

الرغم من أن حب اللغة يشكل أحد دوافع تأييد هذه الحركة، فإن كل الأسباب التي تطرحها الحركة هي أسباب سياسية بشكل واضح. كذلك يوضح الجدال الساخن حول استخدام الإنجليزية الأفرو- أمريكية في الفصول الدراسية (وهو ما صار يطلق عليه الجدل حول لغة الأفرو- أمريكيين Ebonics Debate)، والمعوقات الكثيرة التي تواجه الأطفال الذين يتحدثون تنويعات خاصة من اللغة الإنجليزية كيف يمكن أن تُسيس قضايا اللغة. إن المسألة اللغوية في مصر والعالم العربي لها جذور في الدين والقومية والحكم الاستعماري والعلمانية وطرائق فهم تراث الإسلام، ولذلك تعتبر أيضا قضية حساسة بدرجة كبيرة حتى إن العرب ليسوا هم الوحيدين الذين يظهرون مثل هذه الحساسية، بل أيضا دارسي المنطقة من غير العرب. لقد تناقشت مع دارسين إيرانيين وأوروبيين وأمريكيين بدوا على نفس القدر من الحساسية والدفاعية حول الموضوع، وكانت لديهم أراء صلبة حول وقائع الماضي والحاضر، وأتفهم هذه الحساسية لأن أمورًا كثيرة توضع على المحك عند مناقشة هذه القضية.

مثلت كتابة هذا الكتاب تحديا كبيرًا بالنسبة إليّ ليس بسبب تعقد الموضوعات التي يتضمنها فحسب، بل لأن مجرد طرح الأسئلة التي أسعى للإجابة عنها فيه يبدو محل نقد. أطمح للمساهمة في الحوار المفتوح حول بعض المعضلات القائمة منذ زمن طويل في العالم العربي والمنطقة بأكملها. وقد حاولت القيام بالتحليل بأكثر ما يمكنني من دقة دون الخوف من التوصل لأي نتائج. وفي خضم هذه المهمة أجد نفسي برفقة مجموعة من الكتّاب المصريين والعرب، الراحلين منهم والمعاصرين، الذين حاولوا أن يلفتوا الانتباه لمشكلات عميقة يعبر عنها، ويخلقها أيضا، الموقف اللغوي القائم. وبشكل عام فإن هؤلاء الكتّاب مهمشون داخل مصر وغير مقروءين خارجها. في الشرق الأوسط لا تزال القوى الخارجية تتحمل مسئولية الكثير من المشكلات كالاستخفاف بالسيادة الوطنية للدول ودعم الأنظمة، التي تضع مصالح شعوبها في آخر سلم أولوياتها. لكننا نحتاج

لدراسة ما نفعله بأنفسنا مثلما نحن في حاجة لتحليل ما يُفعل بنا، رغم أن فصل الأمرين قد لا يكون سهلاً دائمًا. ففي الوقت الذي ينمو فيه العداء في الغرب تجاه المسلمين وحتى تجاه من يبدون كالمسلمين، تصبح الحاجة لدراسة أنفسنا وللتفكير النقدي أكثر إلحاحًا.

الفصل الأول

مقدمة

كان علماء فقه اللغة واللغويون الأوائل في كل مكان وزمان كهنة، ولقد كانت الكتابات المقدسة والتقاليد الشفهية الخاصة بكل الأمم، التي عرفها التاريخ تتم بدرجة أو بأخرى بلغة غريبة غير مفهومة بالنسبة للعامة من غير رجال الدين. إن التوجه نحو الكلمة الغريبة أو المغايرة يعبر عن الدور الهائل، الذي لعبته في تشكيل كل الثقافات التاريخية، فهذه الكلمة لعبت دورًا مهمًا في كل ميادين الإبداع الأيديولوجي بلا استثناء، من التنظيم السياسي الاجتماعي حتى مبادئ السلوك في الحياة اليومية.

فولوشينوف Voloshinov ١٩٨٦

أنتجت معظم أديان العالم تقاليد تأويلية تحتل فيها لغة النصوص المقدسة الموقع المركزي، فبالنسبة إلى المسلمين، جعل نزول القرآن واعتبار لغته كلام الله من كل دارس للدين متفقهًا في اللغة، وجعل إتقان اللغة الربانية أهم متطلبات الإنجاز الفني والذهني. لقد اختفت الآن معظم اللغات الكلاسيكية؛ فاللغات المحلية الخاصة بالأقاليم الهندية حلت محل اللغة السنسكريتية، واللاتينية أفسحت الطريق للغات الأوروبية المحلية جيلاً بعد جيل، ونوعًا أدبيًا تلو الآخر ومجالاً بعد مجال، حتى إن الفاتيكان نفسه لم يعد يقضي بأن تكون اللاتينية هي لغة الصلوات، لكن

اللغة العربية الفصحى، لغة القرآن، لا زالت تفصل الديني عن الدنيوي، والكتابة عن الكلام، والفرائض الدينية عن الاتصال الشخصي مع الله.

هناك اعتقاد في اليهودية أيضا بأن لغة التوراة مقدسة، فهي اللسان المقدس أو الخالد loshn koyedsh. لقد أثبتت كل من العربية الفصحى وعبرية التوراة أنهما خالدتان، حيث لم تندثرا حين انتهى استخدامهما باعتبارها لغات أصلية. وكان فالنتين فولوشينوف Valentin N. Voloshinov يعتبرهما مثالين على "الكلمة الغريبة". ورغم أن فولوشينوف لديه أسبابه للدفاع عن هذه التسمية، فإن دلالاتهما الدينية والثقافية والسياسية العليا تجعل أي حديث عن فقدانهما لمكانة أصلية (أو غرابتهما) مسألة مثيرة للخلاف. فمن ناحية، تعتبر هاتان اللغتان أصليتين بالنسبة للعرب واليهود، فهما ليستا كذلك بالنسبة لأي جماعة أخرى في العالم. ومن ناحية أخرى، لم يعد أحد يتكلم بهما أو يستخدمهما شفاهيًا في الحياة اليومية(١)، وأصبحتا لغتين "فصيحتين" يقتصر استخدامهما على الكتابة والشعائر الدينية فقط.

يمكن تقسيم البلاد الإسلامية من الناحية اللغوية إلى قسمين، بلاد لا تنتسب لغاتها الرسمية أو الوطنية للغة العربية مثل: إيران وتركيا وباكستان وأندونسيا والسنغال ونيجيريا وغيرهم، وبلاد أخرى تتحدث "لهجات" عربية متعددة أو لغات وطنية مرتبطة باللغة العربية الفصحى، لكنها تختلف عنها تمامًا. بالنسبة للنوعين وبغض النظر عن اللغة الأصلية، يجب على المسلم المؤمن أن يعرف قدرًا ما من العربية الفصحى حتى يقرأ القرآن ويؤدي الصلوات اليومية وغيرها من الشعائر والفروض الدينية. وهكذا، لا يوجد إسلام دون العربية الفصحى، وما كانت الفصحى لتوجد أيضًا دون الإسلام. فما كانت ستبقى بهذه الطريقة لمجرد كونها لغة الشعر العربي الرفيع. ويُعتقد أن العربية والإسلام كليهما أساسي لقيام الآخر، وذلك رغم عدم وضوح أسباب ذلك الاعتقاد بالنسبة إلينا. أقول "يُعتقَد" لأنه لا يتوافر أي بحث منضبط حول سبب وجوب أداء الفروض الدينية كالصلاة وقراءة القرآن

باللغة العربية الفصحى فقط، فلا نعلم كيف نشأ هذا الإلزام خلال القرون التي أعقبت نشوء الإسلام.

العربية الفصحى هي اللغة الرسمية للدولة في كل البلاد العربية بالإضافة إلى كونها لغة الدين، بعد ظهور الإسلام نشأت في مختلف أرجاء المنطقة العربية لهجات عربية محلية ممزوجة بلغات المناطق المغزوة حديثًا، لكنها اختلفت كثيرًا عن اللغة المقدسة وصارت لغات أم (فرجسون Ferguson 1959b، فرستيج Versteegh 1997)[٢]. تتشابه اللهجات العربية المحلية جميعًا فيما بينها أكثر من تشابه أي منها مع العربية الفصحى. ففي مصر، عاشت الفصحى قرونًا بجوار اللغة العامية المصرية التـــي هـــي اللغـــة الأم للأغلبية، والتي يطلق عليها المصريون "العامية" أو "المصري"[٣]. وبغض النظر عن الطبقة أو مستوى التعليم، فإن العامية المصرية هي الوسيط المستخدم في التعاملات الشفوية بين الناس، ولها تنويعات اجتماعية وإقليمية مختلفة مثل كل اللغات الأخرى. تظهر هذه التنويعات في مجالي المعجم والصوتيات، وفي بناء الجمل وتركيبها وفقا للطبقة ومكان الإقامة والعيش في الحضر أو الريف، ومستوى التعليم ونوع التعليم (خاص أو عام) والنوع. وتحظى لهجة القاهرة بأرفع مرتبة نظرًا لقدم مكانة القاهرة بوصفها مركزًا ثقافيًا وتجاريًا.

إن العربية الفصحى هي اللغة الفعلية لطباعة الشعر والأدب القصصي وغيره من أشكال النثر وكتب الأطفال والقصص المصورة، أما في الراديو والتلفزيون فلا يوجد أي برنامج يُبث بهذه اللغة بانتظام سوى الأخبار، وهناك أيضًا برامج دينية وحوارات حول الشئون الجارية يستخدم فيها المشتركون كلا اللغتين. تهيمن العامية المصرية على وسائل الإعلام غير المطبوعة، وغالبًا ما تسود العامية لغة الراديو والتليفزيون والأفلام السينمائية والمسرح. كذلك، هناك كم كبير من القصائد والمسرحيات مكتوبة بالعامية المصرية، ذلك بخلاف الملاحم[*] ذات

(*) تستخدم المؤلفة كلمة epic "ملحمة" للإشارة إلى "السير" الشعبية مثل: سيرة عنترة، والسيرة الهلالية – المترجمة.

القيمة الثقافية المرموقة التي ما زالت تؤدى حتى الآن بهذه اللغة. أما أنواع الكتابة الأساسية التي يُقبل استخدام العامية المصرية فيها، فهي الشعر والمسرح والتعليق الكتابي على رسوم القصص الكارتونية والإعلانات القصيرة.

تنتسب العربية الفصحى والعامية المصرية إلى الأصل نفسه، أي أنهما من العائلة اللغوية نفسها؛ فتشتركان في العديد من المشتركات اللفظية cognates والأصوات والفونيمات(*)(٤)، لكنهما مختلفتان في أسس جوهرية تتعلق ببناء الجملة. فالفصحى بها نظام للتمييز بين حالات الإعراب المختلفة (حالات الرفع والنصب والجر)، ولا يوجد هذا النظام في أي من اللهجات المحلية. كذلك يختلف ترتيب كلمات الجملة المعياري في العربية الفصحى عن اللغات العربية المنطوقة، فهو في الفصحى (فعل - فاعل - مفعول)، لكن في اللغات المنطوقة (فاعل - فعل - مفعول). وبالنسبة إلى قواعد الصرف، تختلف أيضا الضمائر اللاحقة بالفعل والأزمنة والنفي... إلخ (انظر جدول ١,١). ورغم أن كلتا اللغتين تشتركا في الكثير من الأصوات، فإن الاختلاف يتضح فيما يتعلق بالإيقاعات وقواعد النطق، ويتطلب إتقان العربية الفصحى سنوات من الدراسة المنظمة.

يقوم هذا الكتاب بدراسة سلسلة من الأسئلة المتعلقة بمحاولات تحديث العربية الفصحى: ماذا يعني تحديث لغة مقدسة؟ ما شكل مثل هذه العمليات؟ وكيف تتقاطع مع المصالح السياسية والسياسات الرسمية؟ وما اللغة الحديثة أساسًا؟ ولا يمكن الإجابة عن السؤال الأول بالطبع دون أن نفهم إلى حد ما لماذا صار، ولا يزال، الحفاظ على العربية الفصحى وتحديثها في الوقت نفسه أمرًا يشغل مجموعة متنوعة من المفكرين والحركات الاجتماعية والمؤسسات(٥).

(*) يعرف معجم المصطلحات اللغوية (رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩٠، بيروت) مصطلح الفونيم كـ "وحدة صوتية صغرى"، أو "الوحدة التقابلية الصغرى المجردة في النظام الصوتي للغة ما، ومعنى أنها "تقابلية" أن لها وظيفة في ذلك النظام". - المترجمة

ويمكن طرح هذه الأسئلة وأخرى شبيهة بخصوص عدة جماعات ومجتمعات أخرى؛ فاللغة العبرية "عاشت نصف حياة مضطربة، لكنها كثيفة... لمدة ألفي سنة حتى حين وجد اليهود لأنفسهم وطنا في الأجواء اللغوية الرومانية والجرمانية والسلافية والعربية وغيرها... " (ألتر Alter ١٩٩٤، ٣). لقد بدأت محاولات إحياء العبرية وتحديثها بعد ذلك في أواخر القرن الثامن عشر، وقد لاحظ روبرت ألتر، مثلما لاحظ آخرون قبله أن "السؤال المسكوت عنه الذي يحوم حول كل نص عبري حديث حتى نهاية الحرب العالمية الأولى على الأقل هو: لم تم اختيار العبرية من دون كل اللغات، في حين أن البدائل الأخرى الأكثر طبيعية كانت تغري باستخدامها؟"

جدول ١ـ ١ أمثلة على الاختلافات النحوية بين العربية الفصحى والعامية المصرية.

	اللغة العربية الفصحى	العامية المصرية
ترتيب الكلمات المعياري	فعل – فاعل – مفعول	فاعل – فعل – مفعول
أمثلة	كتب الكاتب الكتاب	الكاتب كتب الكتاب
	أكل الولد الطعام	الولد أكل الأكل
حالات الإعراب المختلفة		
أمثلة	الرفع	
	الكتابُ	لا يوجد في العامية المصرية أي إعراب.
		أشكال الاسم لا تتغير
	الكتابُ جميلٌ	الكتاب جميل
	النصب	لا يوجد نصب
	(أن) يكتبَ الكتابَ	بيكتب الكتاب
	الجر	لا يوجد جر
	ذهب إلى البيتِ	راح البيت
	سيارةُ الولدِ	العربية بتاعت الولد
الضمائر الشخصية	هو (مفرد مذكر)	هوَّ
	هما (مثنى مذكر)	
	هم (جمع مذكر)	همَّ (جمع مذكر ومؤنث)
	هي (مفرد مؤنث)	هيَّ
	هما (مثنى مؤنث)	(لا يوجد مثنى مؤنث)
	هنّ (مؤنث)	همَّ (جمع مذكر ومؤنث)
	أنتَ (مذكر)	إنتا (مفرد ومذكر)
	أنتما (مثنى ومذكر)	
	أنتم (جمع مذكر)	إنتو (جمع مذكر ومؤنث)
	أنت (مؤنث)	إنتي (مفرد مؤنث)

	أنتما (مثنى مؤنث)	(لا يوجد مثنى مؤنث)
	أُنتنَّ (جمع مؤنث)	إنتو (جمع مؤنث ومذكر)
	أنا	أنا
	نحنُ	إحنا

الأسماء الموصولة

مفرد مذكر	الّذي	إللي
مثنى مذكر	اللذّانِ	إللي
	اللذين	
جمع مذكر عاقل	الذين	إللي
مفرد مؤنث / جمع غير عاقل	التي	إللي
مثنى مؤنث	اللّتانِ	إللي
	اللّتينِ	
جمع مؤنث	اللاّتي	إللي

تصريف الأفعال

١) المضارع	يكتُبُ	بيكتب
	يكتْبانِ	
	يكتْبونَ	بيكتبوا
	تكتُبُ	بتكتِبْ
	تَكتُبانِ	
	تَكتُبنَ	بتكتبوا
	تكتب	بتكتب
	تَكتُبانِ	
	تَكتُبونَ	بتكتبوا
	تَكتُبين	بتكتبي
	تَكتُبانِ	
	أكتُبُ	بكتب

	نكتُب	بنكتب
الماضي	كَتَبَ	كتبْ
	كتبا	
	كتبوا	كتبوا
	كَتَبَت	كَتَبِت
	كَتَبَتَا	
	كَتَبنَا	كتبنا
	كتبتَ	كتبت
	كتبتما	
	كتبتُم	كتبتوا
	كتبتِ	كتبتي
	كتبتُما	
	كتبتُن	كتبتوا
	كتبتُ	كتبت
	كتبنا	كتبنا
المستقبل	سوف + المضارع	حا/ها + المضارع
	أو	
	س + المضارع	
	سوف يكتُب	حا/هايكتِبْ
	أو	
	سيكتب	
النفي		
المضارع	لا يكْتُبْ	مابيكتبش
الماضي	لم يكتُب	ماكتبش
المستقبل	لن يكتب	مش ح/هيكتب
الجمل الإسمية	ليس كتابا	ده مش كتاب

في اليونان، إحدى أشهر حالات الازدواجية اللغوية diglossia [٦]، وجدت الكاثاريفوسا Katharevousa "النقية" والديموتيكي أو الديموطيقية اللغة الشعبية Dhimotiki جنبا إلى جنب لعدة قرون، تمثلان وتعبران عن الكثير من الاختلافات والانقسامات الاجتماعية العميقة. والكاثاريفوسا هي شكل من اليونانية الكلاسيكية الحديثة "كانت تستخدم حتى عام ١٩٧٥ في أغلب الأغراض الرسمية، في حين كانت الديموطيقية لغة الحديث العادية... بكل تنوعات هذه اللهجة." (هيرزفيلد Herzfeld ١٩٩٦، ص ٢٨٠).

> لكن هذا الاستقطاب اللغوي ما هو إلا أحد أشكال تحقق الانقسام الأيديولوجي العميق، الذي أخذ غالبًا شكله الرمزي من عمل أسلوبين متضادين في التأريخ. أولهما، الهيليني Hellenic، وهو كلاسيكي جديد، غربي الطابع، شكلي، ويعتمد كثيرًا على الإحالات. وهو ضد الاتجاه اليوناني الحديث Romeic، المعبر عن رد فعل محلي استند تاريخيًا على الجذور البيزنطية والجذور، التي تلتها للثقافة اليونانية الحديثة. وقد ارتبط بشكل متكرر بتبسيطية مفرطة، وبانعدام الرسمية والعفوية وبازدراء الدقة قانونية الطابع المميزة للكتّاب المتمرسين. (ص ٢٨١)

كانت الكاثاريفو كذلك لغة العهد الجديد في اليونان، وحين ظهرت ترجمة له بالديموتيكي عام ١٩٠٣ "كان حادثًا أدى إلى وقوع شغب رهيب." (انظر فرجسون: ١٩٥٩a: ص ٣٣٠) فقد اعتبرت الجماهير طباعة الكتاب المقدس بلغة العامة إهانة باللغة.

مثل هذه الحالات من التمسك بلغة معينة وحمايتها والاعتزاز بها بدأب لمدد طويلة تستحق الاهتمام بشدة، لأنها لا تدور فقط حول اللغة والقضايا اللغوية الضيقة. فهذه الحالات اللغوية توضح لنا الطرائق التي تصبح بها الأفكار عن اللغة غير منفصلة عن موضوعات مثل الأفكار عن النفس، والهُوية القومية، واللامساواة، وحقوق الفرد والجماعة، والدين والثقافة والأمة وأشكال الحكم. أما في حالة العربية

الفصحى. فإن سلطتها التاريخية قوية لدرجة أنها تكمن في قلب العلاقة بين الدولة والدين والأم. فهي تتمركز بين أضلاع هذا المثلث وتجمع أجزاءه وتفرقها في الوقت نفسه.

منذ القرن التاسع عشر، اعتبرت العربية الفصحى المادة الأساسية التي يجب أن يتم تطوير لغة حديثة منها. ولا يمكن الوقوف على تاريخ محدد لبداية ما يمكن تسميته بعملية تحديث العربية الفصحى، فقد انهمكت مؤسسات الدولة والكتّاب والعديد من الحركات الاجتماعية المصرية بطرائق مختلفة، وبدرجات متفاوتة من القوة في عملية تحديث اللغة. ويرى غالبية المؤرخين أن التحديث بدأ في المدارس المهنية غير الدينية، التي أسسها آخر والٍ نصب في عهد العثمانيين على مصر (محمد علي ١٨٠٥ - ١٨٤٨). وطبقًا لهؤلاء المؤرخين يمكننا أن نقول إن هذه العملية عمرها قرن ونصف القرن، والدافع الأكبر لهذا الإحياء اللغوي جاء أولاً من حركة النهضة ثم من القومية العربية، ويطلق على الحركة الأولى اسم النهضة العربية Arab Renaissance وبدأت في أواخر القرن التاسع عشر واستمرت حتى العقود الأولى من القرن العشرين، ورغم أن المعلمين والصحفيين والكتّاب والمترجمين تقبلوا أن لغة القرآن معجزة، وأنها وصلت إلى مرتبة الكمال في هذا النص (فصارت المثل الأعلى)، فإنهم أرادوا تبسيطها وتحديثها[٧] modernization ليجعلوها أكثر ملائمة للوظائف الحديثة. ولقد نشبت في العشرينيات والثلاثينيات خلافات حادة حول السماح للهجة المصرية بأن تصبح اللغة الأساسية للكتابة (شحنة Chejne١٩٦٩، وجيرشوني Gershoni و يانكوفسكي Jankowski ١٩٨٦)، إلا أن موقف المناصرين للحفاظ على العربية الفصحى كان هو الغالب.

وفي القرن التاسع عشر كانت الرغبة في إحياء العربية الفصحى جزءًا من حركة عامة تنادي بالإصلاح والتغيير اللذين عُرِفّ بطرائق متباينة وفقًا لأيديولوجيات كثيرة، وقد رأى الكثيرون أن تحديث اللغة جزء لا يتجزأ من جهود تحقيق التقدم السياسي والاجتماعي. ودار الكثير من الجدل بين من يشار إليهم غالبا

بـ"المصلحين الإسلاميين" أو "التحديثيين" حول تأويلات الإسلام باعتباره دينا يتماشى كلية مع التقدم والتغيير (حوراني ١٩٩١، ص ٣٠٧). ومن ثم نظر للإصلاح اللغوي بوصفه تطورا موازيا للإصلاحات الأوسع[٨].

يصف المؤرخون، والحكومات الغربية، ووسائل الإعلام الدولة المصرية منذ القرن التاسع عشر بأنها دولة حديثة، ومن أسباب ذلك أنها سعت للاستقلال عن المؤسسة الدينية، لكن الإدماج الانتقائي لجوانب من الإسلام في مجالات كالفنون والتعليم من قبل الحكومات المصرية المتعاقبة (ستاريت Starrett ١٩٩٨) يجب أن يشجعنا على تعديل هذا الوصف. ففي القرن والنصف الماضيين تعاقبت العديد من الحكومات المختلفة في مصر أثناء الاحتلال الإنجليزي وبعده، لكن كلاً منها رأت في هذا الإدماج أمرًا مفيدًا لمصالحها، والتفسير السائد بشكل عام لمثل هذا المسلك هو أن الدولة تتعرض للضغط من قبل المؤسسة الدينية و"الجماهير الغيورة"، ثم تستسلم لهذا الضغط. وفي الوقت الحاضر تظهر الممارسات اللغوية الرسمية والسياسات التعليمية أن دعاوى الدولة فيما يخص الدين ولغته ليست ناتجة عن الضغط فحسب. فالتعليم العام يتم باللغة العربية الفصحى، والكتب الدراسية تؤكد على الصلة بين اللغة والإسلام دون أي ذكر لجهود التحديث، حتى بعد قيام ثورة ناصر الاشتراكية عام ١٩٥٢ اختارت الدولة اللغة العربية الفصحى لغة رسمية لها، أي أنها اختارت لغة لا يتقنها سوى أقلية، لغة ترتبط أساسًا وأكثر من أي شيء آخر بالإسلام. أما في اليونان، وعلى النقيض من الحالة المصرية، فحين وصل الاشتراكيون إلى السلطة في سبعينيات القرن العشرين كان أحد أهم أهدافهم هو رفع الديموتيكي إلى مرتبة اللغة الرسمية المكتوبة، ولقد تمت تنحية لغة الكاثاريفوسا "النخبوية" جانبًا وأُفسح المجال للغة الأم، التي هي "لغة الجماهير".

لكن الخمسينيات في مصر وباقي العالم العربي كانت ذروة القومية العربية، وهي حركة شارك فيها الكثيرون من العرب غير المسلمين، وكانت تهدف بوضوح لتوحيد العرب من كل الديانات اعتمادا على أن اللغة، التي يشترك فيها العرب كلهم

هي العربية الفصحى لا "اللهجات" المحلية المختلفة، والتي هي بالتالي "مُفرقة"[٩].
وكانت الجهود الصريحة للقومية العربية لتعريف العربي بأنه أي شخص يتحدث العربية بوصفها لغته الأم تهدف لإبعاد الدين أو العرق بوصفهما أساسين للهوية العربية. وقد رحب العرب غير المسلمين بهذا التحول، بل يبدو أنهم أسهموا أيضًا في حدوثه. وهذا التعريف ينتج أيضًا من انقسام أيديولوجي طويل وأساسي بين العرب: هل الإسلام ثقافة أم ديانة؟ وهو السؤال الذي لا يزال يحدث استقطابًا في المجتمعات الإسلامية. فالمسلمون العلمانيون يصرون على اعتبار الإسلام ثقافة ويشددون على إنجازاته الإنسانية، والمسلمون المتدينون يرون أن هذه الإنجازات تعود إلى قدرات الإسلام باعتباره دينا. وبما أن هذا الدين هو أسلوب للحياة فهو ثقافة أيضًا. وبخصوص اللغة، يبدو أن القومية العربية طمحت إلى إحداث علاقة أساسية توازي على الأقل علاقة العربية الفصحى والإسلام، لكن كان (ولا يزال) هناك الكثيرون ممن طمحوا لاجتثاث تلك العلاقة تمامًا وإحلالها بأخرى بين اللغة والحركة، ومن ثم يقوم الكثيرون من أنصارها بتحديد نشأة اللغة بدقة في الزمن السابق على الإسلام، وليس وقت ظهور القرآن كما يعتقد عادة.

ويعود التبجيل الشديد الذي تحظى به العربية الفصحى، والاعتقاد بأنه يجب الحفاظ عليها إلى ما قبل حركة القومية العربية بكثير، بل يسبق أيضًا الاحتلال الفرنسي قصير العمر لمصر (١٧٩٨- ١٨٠١)، والحكم الاستعماري البريطاني الذي بقى زمنًا أطول (١٨٨٢-١٩٥٢). فعلى عكس الفرنسيين في بلاد المغرب، لم يحاول البريطانيون القضاء على العربية الفصحى تمامًا. فقد تركوا التعليم الأساسي بالعربية الفصحى وكذلك دراسة الإنسانيات، لكن التعليم العالي تحت حكمهم كان يتم في أغلبه بالإنجليزية أو الفرنسية في مجالات الطب والقانون والهندسة وما إلى ذلك، كما كان الحال بالنسبة إلى الأجزاء الأساسية المهمة من جهازهم الإداري. وهكذا لم يُشجع انتشار العربية الفصحى وتطويرها، وقد كانت إحدى النتائج المهمة التي ترتبت على هذا الحكم الاستعماري تعزيز الولاء للعربية

الفصحى، حيث أصبحت اللغة المجاز المركزي الذي يتم من خلاله التعبير عن معارضة ذلك الاحتلال. وفي الوقت نفسه فإن استخدام وانتشار اللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرى في مصر أثناء الحكم الاستعماري قد قوض صورة اللغة العربية الفصحى ومكانتها باعتبارها "اللغة المثالية" (إيكو Eco ١٩٩٥). فقد بدأ المثقفون المصريون والمعلمون والموظفون في المناصب العليا - وخاصة من تلقى منهم تدريبه وتعليمه باللغات الأوروبية خارج البلاد أو داخلها - يرون أن العربية الفصحى لغة أدبية ومفرطة في التحسينات والزخرفة، وأنها تفتقر إلى المصطلحات الحديثة الضرورية للعلوم والتكنولوجيا. ورغم أن هذه النواقص صارت تسيطر على الأذهان وتشغلها، فإن الغالبية آمنت أن المحاولات المنظمة لتوسيع نطاق المعجم، وتبسيط قواعد اللغة ليست مجرد أهداف نبيلة، وإنما ممكنة أيضًا (شحنة Chejne ١٩٦٩، ألتوما Altoma ١٩٦٩ و١٩٧٠)، أما العامية المصرية فاعتبرت على العكس من ذلك لغة ركيكة وتعوزها المكانة والأهلية لتصبح لغة للكتابة.[١٠]

إن التركيز على حالة لغوية تتضمن استخدام لغة مقدسة، وإن اختلفت طرائق حدوث ذلك، يقودنا إلى البحث في افتراضاتنا عما يجعل بعض اللغات لغات "حديثة". كيف يتسنى لنا معرفة اللغة الحديثة حين نراها؟ تقرر الكتب الدراسية التمهيدية في اللغويات Linguistics أن فرديناند دي سوسور Ferdinand de Saussure هو مؤسس علم اللغويات الحديث. وباختصار، كان الجديد الذي طرحه دي سوسور هو مفهوم جديد للغة شجع على البعد عن الدراسات المعيارية. والأهم من ذلك أنه أظهر أن السبب، الذي جعل اللغة الإنسانية ممكنة من الأساس هو أن العلاقة بين الشكل والمعنى علاقة اعتباطية (دي سوسور ١٩٨٣)[١١]. ويؤمن المصريون المسلمون بوضوح أن العلاقة بين الأشكال اللغوية في القرآن والمعاني المناظرة لها ليست اعتباطية، لأن النص يعبر عن كلام الله. إحدى أكثر المقولات الواضحة تكرارًا في هذا المقام هي أن أشكال لغة الكتاب المقدس مهمة

إلى حد كبير ولا يمكن ترجمتها. ومن ثم لا يمكن ترجمة القرآن بشكل مرضي، وتعتبر كل المحاولات في هذا الصدد مجرد تفاسير.

إذا كنا ندرس جماعة تؤمن بوضوح أن العلاقة بين الشكل والمعنى ليست بعلاقة اعتباطية، فأي فائدة ترجى من هذه المعرفة؟ أقترح أن علينا أن نأخذها بجدية ونحاول تتبع نتائجها. فلم يهتم العلماء المستشرقون سوى بتراث الإسلام النصي في الشرق الأوسط (سعيد ١٩٧٨)، وكان نصيب الأسد في الأبحاث الأنثروبولوجية للمنطقة منصبًا على جماعات ريفية صغيرة يندر أن تتم مناقشة دور الكتابة أو معرفة القراءة والكتابة أو الطباعة فيها (أبو اللغد ١٩٨٩).[١٢] بالإضافة إلى ذلك، أدت قوة فكرة "اصطناعية" اللغة المكتوبة والخوف من الانزلاق نحو الأساليب المعيارية القديمة في تحليلاتهم إلى التحيز ضد دراسة اللغات المكتوبة.[١٣] لكن ماذا يجري بين عالم النصوص وعالم الجماعات الصغيرة؟ فحين لا تتضمن الحياة اليومية القراءة والكتابة بانتظام، سواءً في القرية أو المدينة، هل تظل اللغة المكتوبة تلعب دورًا ما في حياة الناس؟[١٤]

إن الحالة اللغوية في كل من العالم العربي واليونان وبالنسبة إلى العبرية داخل إسرائيل وخارجها تقدم لنا الكثير، وذلك لأنها تستثير أسئلة قد يترتب عليها نتائج ودلالات أوسع نطاقًا من هذه الجماعات والمجتمعات. على سبيل المثال، هل يتطلب وجود نظام سياسي حديث وعلماني وجود "لغة حديثة"؟ كيف كانت أوروبا ستصبح مختلفة اليوم لو ظلت اللاتينية لغة الكنيسة والحكومة والكتابة والتعليم والبيروقراطية معًا؟[١٥] قليلون هم من يستخدمون مصطلح "لغة حديثة" بخلاف علماء اللغويات التاريخية وواضعي القواميس في أثناء قيامهم بعملهم، ورغم ذلك من الواضح أن لدينا بعض الأفكار عن اللغة في هذا السياق: فنحن نقوم بالتمييز بشكل مفهوم ضمنيًا بين اللغة السانسكريتية واللاتينية، وعبرية الكتاب المقدس من جهة، وبين الهندية الحديثة والفرنسية والعبرية الحديثة من جهة أخرى؟ إننا لا نفكر في المجموعة الأولى باعتبارها لغات حديثة، فما السبب؟

قبل الانتقال للإجابة عن هذا السؤال أود أن أفسر استخدامي لمصطلحات "حديث" و"تحديث" و"حداثة"، وفيما يخص اللغة، سأقوم بتعريف ما أقصده بلغة حديثة فيما بعد. أما المصطلح الثاني فيفقد معناه حين يستخدم لوصف عمليات التغير التي مرت بها اللغة بالفعل، والسبب هو أننا حين نعقد العزم على "تحديث" لغة ونقرر أننا نقصد إضافة مصطلحات جديدة وتبسيط القواعد وأي تغيرات أخرى يمكن فهمها في هذه الأطر، يصبح من الممكن، وبحكم التعريف، وصف أي تغيير يطرأ على اللغة بالتحديث. وليس هناك مشكلة بالضرورة فيما يتعلق بهذه الدائرية ما دمنا لا نساوي بشكل أوتوماتيكي بين اللغة الحديثة واللغة المُحدثة. وأكثر هذه المصطلحات إشكالية هو "الحداثة modernity". إن النقاشات حول تعريفات وتاريخ وسياسات الحداثة من الأمور التي تشغل بال علماء الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى حاليًا(٦٠). بعد قيامي بتعريف اللغة الحديثة طبقًا لمجموعة من المعايير، سأعود لاستخدام مصطلح الحداثة للإشارة إلى هذه المعايير، فأقول حداثة لغة كذا وكذا. وبخلاف اللغة، تظهر في هذا الكتاب تطبيقات أوسع للمصطلح في شكل اقتباسات من أعمال دارسين آخرين. وفي الفصل الختامي سأستبدل هذا المصطلح بآخر أتمنى أن يكون معناه أوضح.

لنعد الآن لاختبار فرضياتنا، التي هي ضمنية غالبًا، بخصوص اللغات الحديثة واللغات التي ليست على الدرجة نفسها من الحداثة. فلنأخذ بعين الاعتبار فكرة أن نقيض اللغة الفصحى أو المقدسة ربما يكون هو ما نطلق عليه لغةً عامية، أي لغة شفهية معاصرة لمتحدثيها رغم أنها وجدت قبلهم. تلك اللغة تنمو معهم وتتغير معهم أيضًا وهو الأمر الحاسم هنا. اللهجة المصرية هي تلك اللغة العامية. ودائمًا ما كانت تتم مقاومة ومحاربة التغييرات في العربية الفصحى بأيديولوجيات النقاء، وبالاحتكام إلى أصلها المقدس، وبالسبل المؤسسية أيضًا. فقد كانت مقترحات الإصلاح والتغيير تُفسَر أحيانًا على أنها أفعال لا أخلاقية تهدف إلى تدمير الدين، خاصة إن صدرت هذه المقترحات عن عرب غير مسلمين أو أجانب. أما العامية

المصرية فهي كاللغات الشفهية الأخرى يمكن أن تتغير وتتحول بقدر أكبر من الحرية، فهي محررة من أغلال المكانة الحضارية (الغائبة؟) والأصل الديني.

إن العلاقة غير الاعتباطية التي تربط الأشكال بالمعاني في القرآن يتحدث عنها بطرائق متشابهة جدا أناس من الخلفيات الاجتماعية والعمرية المختلفة، سواءً كانوا متعلمين أو غير متعلمين. فيقال إن الشكل على نفس قدر أهمية المعنى، وأنه ما دام لا يمكن ترجمة الشكل فالنص غير قابل للترجمة[١٧]. يقال كذلك إن هناك مئات التفاسير للقرآن (كلها مكتوبة بالعربية الفصحى أيضا) ويمكن للمرء الرجوع إليها ليتمكن من فهم القرآن بشكل أفضل. وكنت أستخدم أحيانًا في أثناء قيامي بالمقابلات تعبير "ترجمة"، وغالبًا ما كان الناس يصححون لي على الفور قائلين "تقصدين التفسير وليس الترجمة". لكن بالنسبة للعامية المصرية لا يؤمن الناس بهذه الفكرة، ففي الحالة الأولى يمكن فصل المعنى عن الشكل، وفي الحالة الثانية لا يمكن. أهذا ما يقبع وراء تصورنا للغة "الحديثة"؟ أنتعامل مع لغة حديثة حين ينظر للشكل والمعنى على أنهما منفصلان، وبالتالي يمكن ترجمة نص مكتوب بهذه اللغة إلى لغة أخرى؟[١٨]

في هذا السياق يمكننا أن نتذكر أن أطروحة دي سوسور عن العلاقة الاعتباطية بين الشكل والمعنى ظهرت بعد عهد الإصلاح Reformation بعدة قرون، أي أنها ظهرت بعد قرون من ترجمة الكتاب المقدس للغات الأوروبية المختلفة، ولقد صار من الواضح حينها أنه طالما أمكن ترجمة النص لأي لغة، فإن العلاقة بين الشكل والمعنى علاقة اعتباطية إلى حد ما على الأقل[١٩]. وهكذا كانت روح أطروحة دي سوسور موجودة في الواقع، بشكل ما، قبل أن يقوم هو بصياغتها وطرحها في دروسه بين السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والأولى من القرن العشرين[٢٠].

إن "خرافة الأصل" في اللغات المحلية تقع في عالم البشر (بعد إضفاء الطابع الأسطوري الرومانسي عليه بالطبع)، أما اللغات المقدسة فأصولها إلهية، وربما

يكون ذلك هو سبب عدم قدرة أي شخص على امتلاكها، فالمؤمنون حراس عليها وليسوا أصحابها. فكيف يمكن للمرء تحديث لغة – ومن ثم تغييرها – وهو لا يمتلكها؟ يبدو الأمر وكأن الأفكار تختلف حول حقوق ملكية اللغات المقدسة وغير المقدسة، ولتطوير ما طرحته من أفكار يمكن استخدام مقطع من رواية أمبرتو إيكو Umberto Eco التاريخية **اسم الوردة**، ويقارن رئيس رهبان الدير في هذه الفقرة بين "كلام الله" و"لسان العامة":

> في التجمعات السكنية الكبيرة، والتي لا مكان فيها لروح القداسة، لا يتكلم الناس اللغة الدارجة فحسب (وهو ما لا يمكن أن نتوقع غيره من الناس العاديين)، لكنهم يكتبونها بالفعل. لكن أيًا من هذه الكتب لن يجتاز أسوارنا أبدًا، فهذه الكتب ستثير الهرطقة بالتأكيد... مسئوليتنا هي الدفاع عن ***كنز العالم المسيحي وكلمة الرب نفسها*** كما أملاها على الأنبياء والرسل وكما رددها الآباء دون تغيير أي حرف، وكما حاولت المدارس أن تشرحها، حتى ولو كانت هذه المدارس نفسها صار يعشش فيها اليوم شياطين الغرور والحسد والحماقة... ***وسوف نبقى حراسًا للكلمة الإلهية*** ما بقت هذه الأسوار (إيكو ١٩٨٠: ص ٣٦ – ٣٧، التوكيد من عندي).

نجد في كلام الراهب مطالبة بـ"الدفاع عن كنز العالم المسيحي"، فالمسيحيون ليسوا أصحاب "كلمة الرب" بل مجرد حراس لها، بما في ذلك من يعتلي منهم مناصب عليا في التراتب الكنسي مثل رئيس رهبان الدير، وكون العرب أصحاب اللغة العربية أم حراسها قضية تقع في قلب الصراعات الأيديولوجية المعاصرة الكبرى. لكن هذه الصراعات لا تدور بين العرب وغيرهم، بل بين العرب وبعضهم بعضًا وداخل كل مستخدم فرد للغة.

ويؤكد الراهب أن من يتكلمون بـ "اللغة الدارجة" هم "مثيرو الهرطقة" والخارجون عن جماعة المؤمنين. وتعبير "الدارج vulgar" لا يزال يحمل دلالات

لا أخلاقية، وتعبير "اللغة المحلية vernacular" يستخدم في الأساس بمعنى "دنيوي profane" أي على النقيض من اللغة اللاتينية. ومن ثم يكون المتحدثون بـــ"اللغة الدارجة"، والأسوأ منهم من يكتبون بها، أقل أخلاقية ممن يكتبون باللاتينية. ويوجد في اللهجة المصرية أبنية لغوية مشابهة لذلك جدًا، فدائمًا ما كان يشار إليها تاريخيًا باعتبارها ركيكة لغويًا وأخلاقيًا، ويتضح فيها "الفساد"(٢١) وينقصها التكامل، لأنها تقبل دخول الكثير من الكلمات الأجنبية إليها. وبالطبع في الوقت نفسه الذي ينظر فيه إلى اللغات المحلية على أنها تنتمي بشدة للعالم الدنيوي، تستخدم تلك اللغات في الكثير من الثقافات في الشعر الروحاني والصوفي، لكن اللغات المحلية أو "الدارجة" لا تكون عادةً من مقومات أي دين معين، أو مرتبطة بأحد الأديان دون غيره(٢٢).

طبقًا لهذه المعايير يبدو أن أي لغة وطنية تتحدث بها جماعة معينة بوصفها لغة أم هي لغة حديثة، والمعايير التي طورتها هنا ستستخدم خلال هذا الكتاب وستتبلور أكثر مع ذكر الأمثلة. وليست كل اللغات الوطنية على القدر نفسه من الحداثة. فالإنجليزية والفارسية والكريبولية المستخدمة في هاييتي، على سبيل المثال، كلها لغات أم، لكن الإنجليزية تعتبر أكثر حداثة، لأنها مرتبطة بشكل جوهري بالغرب والتصنيع والتقدم التكنولوجي وبأنظمة سياسية وأيديولوجيات بعينها وما إلى ذلك. وما توضحه المعايير هو أن حداثة لغة ما لا ترتبط فقط بالزمن التاريخي، أي ليست حداثة اللغة أو قدمها من ناحية الزمن التاريخي هي كل ما يهمنا. إن اللغات الحديثة بشكل عام لديها أيضًا نظام "قياسي standard" للكتابة، وما يثير السخرية هو أن اللغات التي اكتسبت هذا النظام في العصر الحديث، كاللغة الصومالية على سبيل المثال، لا تعتبر على القدر نفسه من الحداثة كاللغات التي تتمتع به منذ قرون.

حين تصبح اللغات المحلية لغات رسمية للدول يتطور نوع أو شكل قياسي ومنظم لها، وتواجه التغييرات فيه بمقاومة شديدة من خلال العديد من الأساليب والأيديولوجيات، وأكثر هذه الدعاوى استخدامًا هي دعاوى الوحدة الوطنية - "لغة

واحدة، أمة واحدة" - التي استخدمت شعارًا للحشد في أماكن مثل تركيا وإيران وتنزانيا وفرنسا وإسبانيا والعديد من البلاد الأخرى، وهناك دعاوى أخرى تخص تفوق اللغة القياسية (كفرنسية باريس مثلاً) وما تتضمنه من أعمال أدبية محترمة وما إلى ذلك (انظر ليث Leith ١٩٩٧ وأشار Achard ١٩٨٠)، لكن الابتداعات والتغيرات لا تتم مقاومتها بالاستناد إلى مرجعيات تخص أصلاً إلهيًا أو مكانة مقدسة لهذه اللغات. وتلعب الدولة دورًا فاعلاً في تحديد التغيرات المسموح بها (عن طريق توفير أنواع الحراسة اللغوية المختلفة والكتب الدراسية والاختبارات الوطنية، والأكاديميات اللغوية على سبيل المثال)، لكنها لا تقوم بذلك من أجل الحفاظ على نقاء "كلمة الرب" بل من أجل "مصلحة الأمة" أو، بالأدق، من أجل إعادة إنتاج هذه الأمة بشكل معين. علاوة على ذلك، يلعب السوق وعالم البيزنس أدوارًا مهمة جدًا في هذه الأمور، طبقًا للتنظيم السياسي والاقتصادي لكل دولة (انظر الفصل الثالث).

في الأعمال المكتوبة عن الحداثة في أوروبا، حللت بعض الدراسات دور عملية التحول نحو اللغات المحلية vernacularization باعتبارها جزءًا متممًا لعملية التحديث. ففي كتابه الشهير عن صعود القومية والدولة القومية في أوروبا، يدرس بندكت أندرسون Benedict Anderson إحلال اللغات المحلية الأوروبية محل اللاتينية - لغة العالم المسيحي، فيقول." يكمن التغير الجوهري الذي كان آخذًا في الحدوث في طرائق فهم العالم وراء ضعف الجماعات واللغات والأنساب المقدسة، وهو أكثر ما جعل التفكير في "الأمة" ممكنًا (١٩٩١ : ص ٢٢)". وهكذا يرى أندرسون أن عملية التحول نحو اللغات المحلية تمثل أحد الملامح الأساسية المحددة للأنظمة السياسية الحديثة. أما شلدون بولوك Sheldon Pollock فنسب للتحول نحو اللغة المحلية فضل "قيادة الحداثة الأولى":

> في القرون الأولى من الألفية الثانية، شهدت مناطق شاسعة من أوروبا وآسيا تحولاً في الممارسات الثقافية وفي تكوين

> الهُوية الاجتماعية، والتنظيم السياسي كان له آثار بالغة الأهمية وطويلة الأمد، ووقع أكثر هذه التحولات دراماتيكية في الهند وأوروبا، وأطلق عليه التحول نحو اللغة المحلية vernacularization، وهي عملية تغير يتم فيها إلحاق الأشكال المحلية بالترتيبات والتشكيلات والممارسات العالمية الكلية الخاصة بالألفية السابقة ثم إحلالها محلها بشكل تدريجي. (١٩٩٨ : ص ٤١)

يرى بولوك أن استخدام اللغة المحلية في الهند أدى إلى إنتاج حيز مختلف (ص ٥١). فقد كانت الكتابة باللغة السانسكريتية تعني "المشاركة في عالم واسع... يمتد من وسط آسيا إلى سريلانكا إلى أفغانستان إلى عمان". مثَّل ذلك دعوى كلية شاملة تخص أماكن كثيرة متنوعة. وأستشهد بقول شاعر من القرن الحادي عشر: "في الماضي كان هناك شعرًا يكتب بالسانسكريتية... لكن ملوك كالوكيا Calukya والكثيرين غيرهم جعلوا الشعر يُكتب بلغة التيلوجو Telegu وتترسخ أقدامه... في منطقة الأندهرا the Andhra land" (المرجع السابق). إن كتابة الشعر وقراءته بلغة التيلوجو يصعب أن تتناول مكانًا لا يتم التحدث فيه بها، ولم يكن استخدام التيلوجو ادعاءً بالارتباط بـــ"عالم شاسع"، بل فقط بالمكان الذي تستخدم فيه التيلوجو بوصفها لغة أم.

إن لغةً تشمل العرب جميعًا كاللغة الفصحى قصد منها بالضبط ألا تتناول مكانًا واحدًا في العالم العربي بل تناوله كله، أي الأمة العربية. ولقد تمنى الزعماء العروبيون استخدام هذا الرمز القوي، ضمن أمور أخرى، لإحداث تغيرات جذرية في المجتمعات العربية، وتقديم رؤاهم البديلة للنظام السياسي الحديث التي تختلف عن نماذج عهد الاستعمار، وتحقيق الوحدة على أساس لغة مشتركة لا على أساس العقائد المختلفة، التي من شأنها تفريق العرب. لكن اللغة توفر الحرية والقيد، والفهم وسوء الفهم معًا. إن من يستخدمون اللغة ليسوا أحرارًا تمامًا في التعامل معها كما يحلو لهم. فكما لا يستطيع كل منا خلق النحو الخاص به، لا نستطيع

بسهولة تغيير ما تمثله اللغة وتصوره وتدل عليه، وهناك قيود قوية على خلق وتغيير العوالم والرؤى والصور، التي تراكمها لغة ما وترتبط بها.[٢٣] فمن ناحية يرتبط كلا من الحرية والقيود بحقيقة أن اللغات ليست محايدة أو تفتقر لملاك وحراس وأنساب.

> لا توجد أشكال أو كلمات محايدة، أي أشكال وكلمات لا تنتمي لأحد، ولقد تم الاستيلاء على اللغة وامتلأت بالأغراض والعلامات المميزة. وبالنسبة لأي ضمير فردي يحيا فيها، ليست اللغة مجرد نظامٍ تجريدي مكون من أشكال معيارية، لكنها تصور للعالم متعدد الأصوات ومتماسك، وكل الكلمات لها "مذاق" يخص مهنة أو نوع أو اتجاه أو حزب أو علم معين أو شخص معين أو جيل أو جماعة عمرية، أو يوم أو ساعة معينين، وكل كلمة لها مذاق السياق أو السياقات، التي عاشت فيها في حياتها المتقلة اجتماعيًا. (باختين Bakhtin ١٩٨١ :ص ٢٩٣)

يسود الدين في مذاقات وسياقات حياة العربية الفصحى المتقلة اجتماعيًا، ويبدو أن المثقفين غير المتدينين غير مستعدين لتقبل هذا الجانب من الجدل حول اللغة.

لكن انعدام الحرية المطلقة في العلاقة باللغة أمر ينطبق على كل اللغات والتنويعات اللغوية، لا العربية الفصحى فقط، وينطبق على اللغات المقدسة واللغات المحلية على السواء. كل ما في الأمر هو أن أصحاب اللغة لديهم حرية أكبر من حراسها، فكتّاب وقراء كل اللغات (أو المتحدثون والمستمعون) يواجهون معوقات في إبداعاتهم وتفسيراتهم. ومن ثم يكون الفرق بين اللغات في هذه النقطة في درجة الحرية، التي يتمتع بها مستخدمو اللغة، فكلما صارت اللغة أكثر تقنينًا وتنظيمًا في مؤسسات وأطر ثابتة، ازداد تورطها في الصراعات الثقافية والسياسية وفي الأفكار حول الذات والآخر، وكلما كان مصدرها أو مصادرها أكثر سلطوية، تقوى ارتباطها بعوالم وتصورات بعينها وزادت القيود. وبذلك تكون القيود الماثلة في

استخدام التنويعات اللغوية القياسية أكثر من تلك. التي يطرحها استخدام التنويعات غير القياسية منها. وحين كانت اللاتينية هي لغة الكتابة الأساسية، كانت تقدم لمن يكتبون بها حرية أقل من تلك التي تقدمها اللغات الأوروبية، وحين كان يهود وسط أوروبا في القرن التاسع عشر يقومون بإحياء اللغة العبرية شعروا بأن الكتابة بها أكثر تقييدًا من الكتابة باللغة الييدية Yiddish.

يمكن قول الشيء نفسه عن اللهجة المصرية والعربية الفصحى، وينظر للعربية الفصحى على أنها خارجة من زمن ملحمي، هو زمن القرون الأولى للإسلام، حيث يبدو أن كل شيء كان مثاليا ورائعا، ويتشابه ما يقوله المسلمون المتدينون عن تلك القرون الأولى مع ما يقوله باختين في دراسته للأنواع الأدبية:

> لا تدور الملاحم في عهد مضى فحسب، فالزمن الملحمي يُفهم، أفضل ما يفهم، على أنه قيمة، حيث إن ما حدث في الماضي يعتبر بشكل أوتوماتيكي أفضل أو أكبر أو أقوى أو أجمل. وفي الملحمة يتكلم شخص ما عن ماض يتعذر عليه بلوغه أو العيش فيه ويتخذ منه موقفا تبجيليًا يلائم موقعه باعتباره سليلاً. فخطاب الملحمة يختلف في الأسلوب والنغمة وطريقة التعبير عن خطاب معاصر موجه إلى معاصريه. ورغم أن كلا من الشاعر، والمستمع الذي نفترضه ضمنيًا، موجود في الزمن نفسه والنظام القيمي نفسه، فإن العالم الذي يتم تصويره موجود في عصر ومستوى قيمي مختلف كليًا، وبعيد بحيث يتعذر الوصول إليه، فهو منفصل بزمن ملحمي. (باختين ١٩٨١: ص ٢٨٧ – ٢٨٨)

عصر الإسلام الذهبي بالنسبة إلى المسلمين العرب هو العهد الذي كانت فيه العربية الفصحى في أنقى حالاتها.[٢٤] إن صورة العرب المسلمين السائدة في مرآة العربية الفصحى - في عهدها الملحمي - هي صورة المنتصرين الصاعدين الذين

يحتلون الصدارة في التطورات العلمية والرقي الإنساني، ولقد كانت اللغة تنتمي لذات (العربي المسلم) كانت جزءًا من إمبراطورية.

يقول محمود تيمور، الكاتب الشهير في فترة أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، دفاعا عن الحفاظ على العربية الفصحى باعتبارها لغة الأدب والكتابة بشكل عام:

> فإذا كانت الإمبراطورية العربية قد أسدل ستارها على مسرح السياسة، فهي قائمة في مظهر لغوي يربط بين من ضمت من أمم وشعوب، ونحن نعمل بواعيتنا الظاهرة والخافية على استبقاء رباطنا الإمبراطوري في صورة اللغة العربية، وكأننا بهذا الرباط نحيي إمبراطوريتنا الزائلة على نحو يلائم ملابساتنا الحاضرة؛ فإيماننا بالفصحى مستمد من إيماننا بتلك الإمبراطورية التي تتجمع فيها أمجادنا التليدة، وإننا بذلك الإيمان نستمسك بمقومات شخصيتنا العزيزة علينا وعلى تاريخ الإنسانية جميعًا. وفي هذا الاستمساك تلتقي مشاعرنا الطبيعية لحماية أنفسنا في معترك تنازع البقاء. (تيمور ١٩٥٦)[٢٥]

أما الأديب الحائز على جائزة نوبل نجيب محفوظ فقد شبه العامية المصرية في إحدى كتاباته في الستينيات بـــ"الفقر والمرض" ضمن معوقات التقدم الأخرى (دوارة ١٩٦٥)[٢٦]، ويصف أنور شحنة Anwar Chejne، كاتب إحدى دراسات التاريخ الاجتماعي القليلة للغة العربية، آراء العديد من المثقفين عن العامية المصرية في التعبيرات التالية: "سوقية، ناقصة، خالية من أي وفرة لغوية تستطيع التعبير عن الفكر... تفتقر اللهجات لأي تراث أدبي يمكن الحديث عنه... فهي تعاني خللاً رهيبا متمثلاً في عدم تصوير الماضي بكل مجده، ولا تلائم الاحتياجات الثقافية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي المعاصر" (١٩٦٩: ص١٦٤).

تحدد الاستخدامات اللغوية – ككل الممارسات الثقافية – الأزمنة والأمكنة، وتساعد على تأسيسها. إننا لا نفكر عادة في الاستخدامات اللغوية في حالة تجريدية، لكن في إطار سياقاتها ومستعمليها المحددين (بمعنى متى وأين ومن). فمن المستحيل أن نقرأ أو نسمع "سوف ... Thou shalt"(*) ولا نفكر في العهد القديم من الكتاب المقدس أو في الأزمنة القديمة على الأقل، أو نتذكر "الهواء يزكي نفسه برشاقة وحلاوة" ولا نفكر في شكسبير وزمنه[٢٧]. الكلمات، والطرائق المعينة في التعبير عن الأمور، والتركيبات النحوية، و ما إلى ذلك، تخلق جميعها أزمنة وأماكن معينة، وأنماط من الأشخاص، وتتميز أيضًا بهذه الأزمنة والأماكن والأنماط. وباختصار فإن اللغات المختلفة والاستخدمات اللغوية في هذه اللغات تخلق صورًا بعينها، أو كما قال باختين "صـــور الإنسان" (صور مستخدم اللغة الحقيقي أو المتخيل) في أزمنة وأمكنة وخصائص محددة وما إلى ذلك. والصورة التي ترسمها اللهجات المحلية للعربي هي صورة "العامي"[٢٨] [من نفس مصدر كلمة عامية] و"المتخلف" و"الغلبان"، صورة عضو في بلد كان مستعمرًا ولم يتعافى قط، لا عضو في إمبراطورية.

لا ينظر الجميع إلى العامية المصرية والعربية الفصحى بوصفهما طرفي نقيض كما صورت فيما سبق. ففي الغالب توجد في وقت واحد توصيفات مختلفة لكلتا اللغتين اللتين تتداخل عوالمهما وتواريخهما جزئيًا، وعلى سبيل المثال يتضافر العهد الملحمي للإسلام – عصره الذهبي – بتصورات عن بدو أنقياء، لكنهم في الوقت نفسه بدائيون وقبليون من وجهة نظر المسلمين الحضريين ساكني المراكز الثقافية المهمة على الأقل. علاوة على ذلك، هناك أشكال عديدة من الكتابة يتم فيها التقريب بين اللغتين، ورغم ذلك، هناك اتجاه منتشر ينحو لإضفاء الطابع المادي

(*) Thou Shalt تعني حرفيا "أنت سوف..." لكن ضمير المخاطب thou والفعل shalt لم يعودا يستخدما، وترتبط بالعهد القديم من الكتاب المقدس، لأن الوصايا العشر تبدأ بهما مثل "Thou shalt not kill" "لا تقتل" – المترجمة.

الواقعي على الحالة التجريدية المتمثلة في وجود لغتين، وكثيرًا ما يتم توصيف أهميتهما الثقافية والسياسية والتاريخية بهذه الطريقة، وإجمالاً تبدو الصور التي برزت عن طريق استخدام اللغة العربية الفصحى على مدار القرون أكثر تفضيلاً من تلك التي تصورها العامية المصرية، على الأقل بالنسبة للنخب السياسية والعلمية.

تتفاوت الآراء بشدة في مصر حول ما إذا كانت محاولات تحديث العربية الفصحى قد نجحت، ويؤمن البعض بقوة أن لغة عربية فصحى حديثة (أو جديدة) أو معاصرة (فصحى العصر أو الفصحى الحديثة) قد نشأت وتختلف بوضوح عن لغة ما قبل القرن التاسع عشر، وأن هذا النوع أو الشكل من اللغة له وجود مستقل عن فصحى التراث أو الفصحى الدينية. وللتأكيد على هذه النقطة، يطلق البعض على العربية الفصحى المعاصرة اسم اللغة الثالثة أو الوسطى، ويقصدون بذلك الإشارة إلى وجود كم كبير من المصطلحات الحديثة وإلى حقيقة إمكان استخدام هذه اللغة، واستخدامها الفعلي، في كل الأغراض وليس الأغراض الدينية فقط. وغالبا يقترن التأكيد على أن العربية الفصحى قد تم تحديثها مع القول إن هذه اللغة الجديدة ليست مرتبطة فقط أو أساسًا بالإسلام. هذا هو موقف العروبيين غير الدينيين عامةً. والتعليلات التي تطرح من أجل البرهنة على هذه الآراء متعددة، كالقول بأن اللغة لم تولد مع الإسلام لكنها سبقته، وأن هناك كمًا هائلاً من الأدبيات العلمية والإنسانية مكتوب بهذه اللغة.

هناك آخرون يؤمنون بالقدر نفسه من القوة أنه رغم التغيرات التي طرأت على اللغة، فإن أيًا منها لم يكن أساسيًا بحيث يحدث قطيعة بين اللغة وماضيها. في الواقع يحتج البعض (من العلماء أو من غيرهم) بحقيقة "أننا" ما زلنا قادرين على قراءة نصوص واستخدام قواميس كتبت منذ قرون، والسبب أن اللغة لم تتغير إلا نسبيًا. ويذهبون إلى مدى أبعد من ذلك في النقاش، قائلين إن أي كاتب لم يستطع إنتاج نص يضاهي قوة وجمال لغة النص المقدس. وفي الواقع رغم أن الكتّاب

العروبيين أنتجوا كمًا هائلاً من الكتابات الروائية وغير الروائية، إلا أن أيا من هذه الكتابات لا توصف بأنها سجلت بزوغ فجر نوع من العربية الفصحى مرتبطة حصرًا بالحركة القومية ومستقلة عن السلطة اللغوية للقرآن. إنهم يؤكدون أيضًا على أن اللغة لم تكتسب مكانتها المرموقة إلا مع ظهور القرآن، بغض النظر عما كان موجودًا قبل ظهوره. وهناك بالطبع آراء أخرى. على سبيل المثال يرى البعض في العربية الفصحى المعاصرة علامة على العديد من جوانب الفشل في العقيدة، وفي التعليم وفي المعرفة بوجه عام، ودائمًا ما يحطون من قدرها علنًا فيختارون الكتابة بأساليب يعتبرها الآخرون معقدة ومهجورة.

من المؤكد أن الوضع اللغوي المركب في مصر والعالم العربي ككل لا يمكن اختزاله إلى قضية التناقض بين "التحديثين" و"التقليديين" أو بين "الإسلاميين" و"العلمانيين". فأولاً لا ترتبط أفكار الناس بشكل مباشر وأحادي بمعتقداتهم السياسية والدينية، أي لا يعني كون المرء متدينًا أن يكون بالضرورة معاديًا لتحديث الفصحى أو لجعل العامية المصرية لغةً للكتابة. وبغض النظر عن المعتقدات الدينية والانتماءات السياسية، عبر معظم الذين قابلتهم عن تناقضات كثيرة سواءً رأوا في ذلك مشكلة أو لم يروا. علاوة على ذلك، وقفت الثنائيات المتناقضة كالتي ذكرتها فيما سبق حائلاً دون الفهم أكثر مما ساعدت على تحسينه. وكانت مواقف الأفراد والجماعات الدينية حيال الوضع اللغوي، وما زالت، أكثر اتساقًا مع معتقداتهم الدينية وأيديولوجياتهم السياسية.

من يؤمنون أن الإسلام ليس في حاجة لأي إصلاح أو تكييف، يؤمنون بشكل واضح أن الفصحى باعتبارها كلمة الله يجب أن تستمر، وأن يتم تعليمها على حساب العامية المصرية أو أي لهجة محلية أخرى. أما بالنسبة إلى الإصلاحيين من المسلمين (وهذه مجموعة واسعة) فإن العربية الفصحى لابد أن تبقى وتنتشر، لكنها لابد أن تخضع لبعض التكييف حتى تتماشى مع تطور الإسلام في ظل الظروف الاجتماعية والتاريخية المتغيرة. فإذا كان الإسلام، بغض النظر عن الطريقة التي يفسر بها، هو أساس النظام الاجتماعي فلابد، وبكل وضوح، أن يتم الحفاظ على

لغته. فاللغة هي ذخيرة المعرفة الدينية، وهي شرط أساسي لاكتساب هذه المعرفة، كما أن اللغة تخلق استمرارية في عالم الخطاب المتطور، الذي يمتد عبر قرون عديدة، وتلك الاستمرارية ضرورية وجوهرية من أجل الحوار الحي البناء. ومنذ القرون الأولى للإسلام كان هناك من يؤمنون بأن الوحي بالقرآن هو المقدس وليس لغة القرآن، بينما رأى آخرون أن كلاً من الوحي واللغة مقدسان. والعلماء المنتمون للفئة الأولى لا يؤمنون بالضرورة بوجوب استخدام اللغة لجميع الأغراض، بل يؤمنون بضرورة المعرفة التامة باللغة من أجل الفهم والنقاش الديني، والمقصود أننا لا يجب أن نتوقع معرفة أفكار الناس المختلفين حول الوضع اللغوي على أساس أفكارهم السياسية والدينية فقط.

وفي هذا الإطار يتضح أن موقف العلمانيين العرب، سواء كانوا عروبيين أم لا، وبغض النظر عن ديانتهم، المناصرين للحفاظ على العربية الفصحى أكثر تناقضًا، كما هو الحال بالنسبة إلى المتدينين الذين يؤمنون بالفصل بين السياسة والدين. بالتأكيد، كان ولا يزال هناك أشخاص في كل هذه الفئات تقريبًا يرفضون اختيار العربية الفصحى لغةً رسمية للدول العربية. لكن في الوقت الحالي يؤمن معظم العلمانيين المصريين أن عملية التحديث قد تمت بالفعل، وأنه توجد الآن لغةٌ حديثة قائمة بذاتها ومستقلة عن الفصحى المرتبطة بالدين، وقد توصلت إلى هذا الحكم بناءً على كتاباتهم وعلى المقابلات التي أجريتها معهم. إن هذه اللغة ببساطة لغة للكتابة نشأت في القرن التاسع عشر تقريبًا، وتؤدي مهمتها بشكل جيد ومتساو للتعبير عن كل أنواع النظم والأفكار السياسية والاجتماعية، وأزعم أن عدم الاعتراف باستمرار الصلة بين العربية الفصحى والإسلام أنتج العديد من المآزق العميقة.

إلى أين وصلت عملية التحديث اليوم؟ ستُطرح مسارات البحث المختلفة التي بُدأت هنا في الفصول القادمة بتفصيل أكبر.

تنظيم الكتاب

قمت بالعمل الميداني والبحث الخاص بهذا الكتاب، اهتداءً بمحاولة إدراك ما الذي يحتاج المرء لمعرفته، ومن أين يبدأ، نظرا لارتباط عدة قضايا مركبة بهذا الموضوع، وهناك في الواقع أنواع عديدة من المعرفة (والمعلومات) التي نحتاجها، وهذا الكتاب لا يوفرها كلها. ونظرا لعدة قيود، اخترت بعض مواقع البحث القليلة التي بدت لي أساسية. إن أحد أكثر متطلبات فهم الوضع اللغوي في العالم العربي جوهرية، وأكثرها تعرضًا للإهمال، هو فحص الكيفية التي استمرت بها العربية الفصحى عبر القرون في حياة الناس العاديين، حياة غير المتخصصين. أستخدم لفظ "عادي" مقابلاً لـ"مقدس"، لكن بالطبع هناك مختلف أنواع المراتب والطبقات داخل فئة الناس العاديين. ونظرا للغياب المحبط لأي دراسات عن التاريخ الاجتماعي للغة في العالم العربي، سنقتصر على دراسة الوضع الحالي[٢٩].

رغم وجود عدة دراسات تصف آراء النخب العلمية وممارستها حيال العربية الفصحى، لا توجد دراسات مشابهة لمن لا تتضمن حياتهم اليومية القراءة أو الكتابة بهذه اللغة. كنت أخطط في الأصل للعيش عدة شهور مع أسرة أو اثنتين من الأسر المصرية، حتى أقوم بملاحظة استخدام اللغة بشكل أفضل، وثبت أن تلك مهمة ليست بالسهلة. فقد كان اهتمامي منصبا على دور العربية الفصحى في حياة القاهريين العاديين (الخارجين عن إطار النخب) والبسطاء، لكنهم في العادة يعيشون في شقق صغيرة للغاية، تحتوي بالكاد على غرف كافية لأعضاء الأسرة أنفسهم. كذلك يعمل كل الأفراد البالغين، فيبقى البيت خاليا خلال النهار في غير أيام الجمعة والعطلات الأخرى، ولا يكون أمامي سوى القليل لألاحظه. وعلى هذا عشت في حي آخر، لكنني قضيت وقتا طويلاً على مدار عدة شهور مع أعضاء أسرة بعينها ومع جيرانهم وأصدقائهم، فقد قضيت معهم الكثير من الوقت في المنزل، نأكل وندردش ونتفرج على التليفزيون والفيديو، وذهبت أيضا إلى أماكن عملهم وتجمعاتهم العائلية وتسوقت معهم. وبعد انقضاء بعض الوقت أجريت مقابلات مسجلة مع بعض هؤلاء الأفراد،

وســـأكـــرس الفصل القادم للوصف الأنثروبولوجي للغة عند الناس الذين لا يقرأون أو يكتبون بشكل منتظم، والذين لا تتطلب وسائل كسب عيشهم درجة عالية من معرفة اللغة العربية الفصحى. كيف تدخل العربية الفصحى إلى حياة هؤلاء، ولماذا، وما آراؤهم حول الوضع اللغوي؟ كيف تكون المقارنة بين خبراتهم مع اللغة حين يستخدمونها في الأغراض الدينية مقابل استخدامها وسيطًا تعليميًا في المدارس؟ وهل يعتبرون الإسلام والدولة شيئًا واحدًا، أم يفرقون بينهما ما دامت العربية الفصحى هي لغة الإسلام والدولة أيضًا؟ هل هناك بالنسبة إليهم نوعان أو أكثر من العربية الفصحى؟ هذه هي بعض الأسئلة التي يتناولها الفصل الثاني.

ومن أجل الوقوف على أساس قوي من أجل المقارنة، قضيت بضعة شهور أتردد على إحدى المكتبات العامة في القاهرة، وقابلت فيها عددًا من أمناء المكتبة. إنهم أفراد يجب أن يقرأوا ويكتبوا بانتظام، وعملهم يتطلب إتقان العربية الفصحى. كنت مهتمة أيضًا بمعرفة كيف يرى المصريون غير المسلمين الوضع اللغوي، وقد قابلت بالفعل عددًا من الأقباط في أماكن عملهم وفي كنيستهم.

العربية الفصحى هي لغة كل ما هو مكتوب تقريبًا، ولفهم أدوارها الأخرى يجب على المرء فحص لغة الكتابة أو الطباعة؛ أي كيف تنتج وتصحح وكيف يتم "تنظيمها" بشكل عام. قمت بدراسة آليات النشر، وأجريت مقابلات مع كتّاب وشعراء وناشرين وصحفيين ومصححين (مهنة قريبة من محرر النسخة النهائية copy editor) ومترجمين ومحررين. يمكن للنصوص أن تحدث آثارًا وتؤدي إلى نتائج سواءً قرأتها أغلبية الناس أم لم تقرأها. (فمثلا لا يمكننا أن نقول إن الكتاب المقدس قد قرأه كل المسيحيين بعناية، لكننا لا نستطيع إنكار تأثيره على المؤمنين وغير المؤمنين في المجتمعات المسيحية). إن وسائل الإعلام غير المطبوعة في مصر، كما في أماكن أخرى في العالم، هي القنوات الأساسية لإيصال المعلومات والمعرفة، لكنها تقوم أيضًا بتعريف الناس بالنصوص الدينية والأدبية. ومعظم المصريين لم يقرءوا روايات نجيب محفوظ، لكنهم عرفوها من خلال الأفلام

المأخوذة عنها والتي يذيعها التليفزيون كثيرا، ومن ثم يمكن للنصوص أن تؤثر أثرا بالغا دون أن يقرأها الجميع، حيث تنتشر وتصل لعدد كبير من الناس بطرائق مختلفة.

وفي الوقت نفسه يُكتب الكثير في مصر كل يوم؛ جرائد، مطبوعات أسبوعية وشهرية، دوريات أدبية وأكاديمية، إبداعات أدبية وغير أدبية، كتب أطفال وغيرها. ما لغة هذه النصوص؟ ومن الذي يشرف عليها؟ خصصت الفصلين الثالث والرابع للممارسات الثقافية المتضمنة في إنتاج اللغة المكتوبة وتنظيمها. ويدرس الفصل الثالث ما يجري لأي عمل مكتوب منذ تقديمه للنشر حتى يتم طبعه، وسأحاول معرفة أشكال التنظيم التي تتم، ومن يقوم بها، والتدريب المهني الذي تلقاه القائمون بهذا التنظيم، والمصادر ذات السلطة التي يحتكمون إليها، والمؤسسات التي تقف وراءهم.

سأحلل عمليات تنظيم النص باعتبارها ممارسات ثقافية. فبالطريقة نفسها التي توصف بها تفاصيل أداء شعائر دينية بعينها، أو غيرها من الشعائر (وهي مسائل خاضعة للتنظيم أيضًا) بأنها موضوعات ثقافية، تعد الكيفية التي ينظم بها المجتمع لغته الرسمية جزءًا من ثقافته. إن دراسة تنظيم اللغة المكتوبة وتقنينها باعتبارهما ممارسات ثقافية تتضمن نتائج ذات دلالات مهمة بالنسبة إلى التحليل السيميوطيقي (الخاص بدلالات الألفاظ). إن قراءة الموضوعات الثقافية وتحليلها باعتبارها "نصوصًا" كثيرًا ما اقتصرت على النص في شكله النهائي، وليس على الكيفية التي أنتج بها هذا النص ليكون على ما هو عليه. لكن النصوص منتج مشترك، خاصة لو كانت ستنتشر، وكانت عملية إنتاجها مرتبطة بشكل مباشر بأشكالها ومحتواها الدلالي ومعناها الاجتماعي. سأحاول في الفصل الثالث الجمع بين فهم مؤرخي اللغة - وخاصة الدراسات المتعلقة بقضية الطباعة - وبين المقتربات الأنثروبولوجية. وتلقي العمليات التي يمر بها أي عمل مكتوب الضوء على عدة "مواقع" أيديولوجية، حيث تتصارع وتتفاوض عدة خلفيات دراسية

ومهنية، وآراء سياسية ومصادر ذات سلطة في أثناء إعداد النسخة، وقراءة النص من أجل النشر.

في الفصل الرابع أتابع كفاح الكتّاب الصحفيين لتطوير أشكال من النثر أكثر ملائمة لاحتياجاتهم وللوظائف الجديدة من خلال دراسة لغة جريدة الأهرام. وهي أقدم جريدة يومية مستمرة حتى الآن في مصر، أسست عام ١٨٧٥ في الإسكندرية، وصدر أول عدد كامل منها في ١٨٧٦. إنها الجريدة الأكثر تأثيرا في مصر والأعلى توزيعا كذلك، فتوزيعها يقارن بتوزيع النيويورك تايمز New York Times في الولايات المتحدة، وهي مصدر المعلومات الأساسي على المستوى الداخلي والخارجي، يشار أيضا إلى كونها جريدة شبه رسمية؛ حيث إنها وثيقة الصلة بالحكومة. إن السؤال الأساسي الذي أسعى للإجابة عنه في هذا الفصل هو: ما أنواع الصراعات مع الشكل التي يواجهها الكتّاب الصحفيون؟ وبتحديد أكثر، كيف جاهدوا لجعل العربية الفصحى لغة للحياة المعاصرة. أي وسيط أصيل يمكن من خلاله سرد الأحداث ووجهات النظر، والفضائح والإعلانات التجارية وما إلى ذلك؟

ما أدرسه هو تطور الأيديولوجيات اللغوية، والأشكال الأكثر جدة للكتابة، ومعالجة الخطابات المنقولة، والوجود الضمني أو الظاهر للعامية المصرية في عالم الطباعة. لا أهدف للتأريخ لهذه الجريدة على وجه خاص، وإنما لفحص بعض أوجه تطور النثر غير الأدبي. ورغم أن الاعتقاد السائد لدى اللغويين والمؤرخين هو أن كل "التغيرات" الأساسية في العربية الفصحى تعود مباشرة؛ لتأثير اللغات الأوروبية كالفرنسية والإنجليزية، إلا أنني سأحاول إثبات أن أغلبها ناتج عن تأثير العامية المصرية (وغيرها من الأشكال اللغوية من غير الفصحى). كتبت كلمة "تغيرات" بين علامتي تنصيص؛ لأن تركيب الجملة في العربية الفصحى طرأ عليه القليل من التغيرات الدائمة. ففي أي فترة زمنية اتبع بعض الكتّاب تغيرات معينة في كتاباتهم والبعض الآخر لم يفعل ذلك، وتظهر كتابات كلا الفريقين جنبا إلى جنب في الجريدة نفسها.

الفصل الخامس مخصص لآراء كتاب وشعراء وصحفيين وناشرين معاصرين حول المعضلات التي يواجهونها بخصوص اللغة. وقد حاولت معرفة الأسباب التي تجعلهم يعتبرون العربية الفصحى "حديثة"، وأسباب اختيارهم عدم الكتابة بالعامية المصرية، وهذا الفصل معني أيضا بالجانب السياسي في الإنتاج الثقافي ونتائجه، ومن ثم يتناول دور الدولة أيضا. لقد تتبعت بشيء من التفصيل قصة مجلة ظهرت لفترة قصيرة وخصصت للشعر المكتوب بالعامية المصرية، وذلك لما تلقيه هذه التجربة من ضوء على المواقف المعقدة للعديد من المجموعات من المثقفين، ومؤسسات الدولة الثقافية بالنسبة إلى المسألة اللغوية.

أما الخاتمة فتعود ثانية للسؤال عن ماهية اللغة الحديثة ودلالة عملية التحول نحو اللغة المحلية، وعن سبب لزوم كل منهما لحدوث أنواع بعينها من التحول الاجتماعي، وأحاول أيضًا تحديد بعض الأسباب الأساسية المفسرة للمكانة الملتبسة، التي تحتلها العربية الفصحى الحديثة. إلا أن اهتمام الخاتمة الرئيسي ينصب على أنواع المشكلات الثقافية والسياسية، التي يخلقها الوضع اللغوي ويساعد على استمرارها.

هوامش الفصل الأول

(١) مرت العبرية بعملية إحياء ويتم التحدث بها باعتبارها لغة أصلية الآن، انظر هارشاف Harshav، ١٩٩٣، **اللغة في زمن الثورة** Language In Time of Rerolution.

(٢) حلت العربية محل العديد من اللغات المحلية، ففي مصر حلت محل اللغة القبطية.

(٣) أحد الاستثناءات التي يجب ذكرها هي حالة النوبيين في مصر العليا، حيث إن لغتهم الأصلية هي النوبية والكثير منهم يتحدثون اللغتين. وفي حدود معرفتي لا يوجد في مصر تنويعات على العامية المصرية على أساس العرق، ويمكن هنا استثناء المصرية النوبية مرة أخرى. فالمصريون المسلمون والأقباط ينتمون إلى الجماعة العرقية نفسها.

(٤) المشتركات اللفظية cognates هي كلمات توجد في لغتين أو أكثر، مع وجود أو عدم وجود اختلافات طفيفة في القوالب الصوتية. ويستخدم المصطلح أيضًا للإشارة للغات الشقيقة، أي التي تشترك في الأصول نفسها مثل أعضاء العائلة اللغوية الرومانية على سبيل المثال. في كل اللغات، تقوم اختلافات معينة في الصوتيات بإحداث فرق في المعني (مثل ten و den في اللغة الإنجليزية مثلاً)، وهناك اختلافات أخرى لا تحدث هذا الفرق، ففي اللغة الإنجليزية هناك طرائق متعددة لنطق حرف t بناءً على موقعه في الكلمة (مثل teacher و water و Newton). لكننا نقول إن في الإنجليزية هناك فونيمة واحدة تسمى t، ولها العديد من التنويعات. والعربية الفصحى والعامية المصرية تشتركان في العديد من الفونيمات لكن بكل منهما فونيمات غير موجودة في الأخرى.

(٥) باستثناء حالات قليلة، يتم التعامل في أدبيات العلوم الاجتماعية مع رفض اعتبار العامية المصرية لغةً للكتابة والحفاظ على العربية الفصحى باعتبارهما مسائل بديهية. وبدلا من تفسير هذا الأمر، يرفض النظر فيه من الأساس بإحالات سريعة للإسلام ثم إلى الوحدة العربية. والأعمال الحديثة التي لا تسلم جدلاً بهذه الأمور، لكنها لا تتخذ من دراستها هدفا أساسيا هي أعمال أرمبروست Armbrust١٩٩٦ وجرشوني Gershoni وجي جانكوفسكي J. Jankoweski ١٩٨٦.

(٦) تشير حالة ازدواج اللغة diglossia إلى وجود لغتين جنبا إلى جنب في بعض الجماعات، وتستخدم إحداهما في الكتابة والأغراض الثقافية الرفيعة وغالبا ما تكون مرتبطة بدين معين، أما الأخرى فهي لغة الحديث وعادة ما لا يكون مسموحًا أن يكتب بها. انظر (مارسيز Marçais ١٩٣١ وفيرجسون Ferguson ١٩٥٩a).

(٧) كلمة modernization بعربية مصر هي تحديث. وهناك ملاحظة جديرة بالذكر عن ترجمة هذه الكلمة. فكلمة "تحديث" تترجم في القواميس بـــ"modernization. updating. bringing up to date"

(المورد ١٩٩٥، ص ٢٨٤). ويترجم هانز فير Hans Wehr كلمة "حديث" (وهي تختلف عن الحديث النبوي) بـــ "modern" و"late" و"recent" (١٩٧٦، ص ١٦١). وتستخدم كلمتا "تجديد "Renovation" و"إحياء "Revival" أيضًا في أعمال تـــاريخية مختلفة. ولا يعني استقراري على كلمة modernization باعتبارها ترجمة معقولة للمصطلح أن الكلمتين الإنجليزية والعربية تشيران إلى الشيء نفسه أو أنهما تتطابقان كلية. إلا أنه بالرجوع لكتابات من أرادوا جعل اللغة أكثر ملائمة للاحتياجات والوظائف الجديدة، يمكن للمرء الاستقرار على هذه الترجمة بشكل معقول. فأكثرية المؤرخين (القلائل) الذين ناقشوا الوضع اللغوي في العالم العربي ببعض من التفصيل يستخدمون مصطلح "modernization" (مثل هودجسون Hodgson ١٩٧٤، ص٢٩٢).

(٨) لن أفصل أكثر من ذلك بخصوص المظاهر الأخرى للاتجاه الإصلاحي في القرن التاسع عشر. فهناك الكثير من الأدبيات حول هذا الموضوع. فاهتمامي ينصب أساسًا على الوضع اللغوي المعاصر. انظر حوراني ١٩٩١ لمعرفة مقدمة عامة حول الموضوع.

(٩) كما هو الحال بالنسبة لكل اللغات المحلية، التي تتجاور مع لغة فصحى أو لغة قومية معيارية، يلاحظ أن التعددية التي تتسم بها اللغة المحلية يتم التركيز عليها وإنكارها في الوقت نفسه. وتضخم التعددية حين تساعد في القول إنها تسبب الشقاق وسوء الفهم أو صعوبته، وتنكر حين تثار مسألة المصادر الأسلوبية. فيدعى أن اللغات المحلية تفتقد إلى المصـــادر المـــعجميـــة أو الإعرابية على العكس من اللغة الفصحى التي هي غنية بها، ويتخذ من هذا دليلاً على أنها "محدودة" وغير ملائمة للاستخدام في مجالات متنوعة.

(١٠) على العكس من الموقف في العقود الأولى من القرن العشرين، لا يدعو الآن بشكل صريح إلى إحلال العامية المصرية محل الفصحى سوى عدد قليل جدًا من الأفراد.

(١١) كانت الدراسات المعيارية، التي شغلت اهتمام معظم النحويين، تهدف إلى وضع القواعد. أي أن تلك الدراسات تعرف القارئ كيف يجب عليه أن يتحدث ويكتب وينطق وما إلى ذلك. والدراسات الوصفية تهدف إلى وصف كيف يتكلم الناس في الواقع. وتعني كلمة "اعتباطية" عدم وجود علاقة "طبيعية" بين القالب الصوتي phonological form للكلمة (الدال signifier) ومعناها (المدلول signified)، وبالتالي يمكن أن تتغير القوالب أو تنقرض ويحل محلها كلمات جديدة لها المعاني نفسها أو معان أخرى شبيهة. ويطلق على هذا أيضًا فرضية اعتباطية الرمز. (انظر كولر Culler ١٩٨٦).

(١٢) انظر كاتون Caton ١٩٩٠ وإيكلمان Eickelman ١٩٩٥ وشيروك Shyrock ١٩٩٧ بوصفهم أمثلة على الاستثناءات.

(١٣) يمكن للمرء القول، وبشكل مقنع، إنها في الحقيقة أكثر "اصطناعية" من التفاعلات العفوية الشفهية التي تتم وجهًا لوجه. إن اللغات المكتوبة أقل طبيعية ومن صنع النساء والرجال. ولهذه الأسباب بالتحديد يكون لها دلالات مهمة بالنسبة للنقاش الخاص بالبنية والوساطة والتمثيل والأيديولوجية وما إلى ذلك.

(١٤) تبرز قضايا اللغة بشدة في كل المناقشات الرئيسية تقريبًا داخل الحدود القومية وخارجها ، مثل النقاشات حول "التقدم" و"الحداثة" والقومية والعولمة والدين والتعليم وتوزيع الثروة. انظر بورديو

Bourdieu ١٩٧٧ و ١٩٩١ وكاتون Caton ١٩٩٠ وكويبرز Kuipers ١٩٩٨ وجال Gal ١٩٨٧ و ١٩٨٩ وإيرفن Irvine ١٩٨٩، وولارد Woolard ١٩٨٩ وهانكس hanks ١٩٨٧.

(١٥) انظر هامش ١٩.

(١٦) إحدى أهم هذه القضايا يدور حول ما إذا كان هناك نوع واحد من الحداثة وهو الخاص بالغرب، أم توجد أنواع وأشكال "بديلة" أو "متعددة" أسستها خبرات المجتمعات غير الغربية. قد يقال إن البحث عن حداثات بديلة أو متعددة خارج الغرب يعني ضمنيًا إمكانية تعريف المصطلح بشكل موضوعي. بناءً على معايير غير غربية. أي إن البحث في حد ذاته يعني إمكانية إفراغ المصطلح من الغرض السياسي المتضمن فيه والممثل فى خلق انقسام بين الغرب وغيره، وهو الغرض الأصيل في المصطلح نفسه. لا أنوي حل هذه المشكلة أو الدخول في نقاشات حول الحداثة خاصة أنها لا تتناول قضايا اللغة إلا نادرًا. وتعد دراسة بولوك التي تتناول بشكل واضح قضية اللغة والحداثة استثناءً وستتم مناقشتها لاحقًا في هذا الفصل، وسأعود للحديث عنها مرة أخرى في الخاتمة. انظر على سبيل المثال: (دايدالوس Daedalus: الأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون the American Academy of Arts and Sciences. المجلد ١٢٧، العدد ٣ المعنون **الحداثات الأولى** Early Modernities صيف ١٩٨٨، والدورية نفسها، شتاء ٢٠٠٠، العدد المعنون **حداثات متعددة** **Multiple Modernities**، ودورية الثقافة العامة **Public Culture** المجلد الحادي عشر، العدد الأول عام ١٩٩٩، العدد المعنون **الحداثات الأصلية/البديلة** **Alter/Native Modernities**

(١٧) من أكثر الحلقات التليفزيونية شعبية برنامج الشيخ الشعراوي الشهير، وفيه يقوم الشعراوي بقراءة أجزاء من القرآن وغالبًا ما يترجمها للعربية المصرية. ويبدو أن هذه الترجمة الشفهية لها قبول جيد عند الناس، والعديد من الناس قالوا إن أحد أسباب حبهم للبرنامج هو أن الشيخ الشعراوي يتحدث بالعامية المصرية. ويوصف الشعراوي أيضًا بأنه ودود جدًا وأنه لا يعتمد على إرهاب الناس وتخويفهم.

(١٨) القابلية للانفصال قد تكون مفهومًا أكثر ملائمة من الاعتباطية، لأن المفهوم الأول يخص آراء المتحدثين بشكل أكبر، ولأن الاعتباطية كما عبر عنها سوسور كثيرًا ما تناولها العلماء والدارسون بالنقد المقنع. انظر بنفنايزيت Benveniste ١٩٧١.

(١٩) في أثناء مناقشة هذا العمل مع العديد من مؤرخي أوروبا الغربية، رأى بعضهم عدة تشابهات بين حالة اللاتينية وحالة العربية الفصحى، لكن البعض الآخر رأوا أن اللاتينية لم تعتبر لغة مقدسة، لأنها لم تكن اللغة الأصلية التي كتب بها الكتاب المقدس. لكن يبدو أن هذه الحقيقة التاريخية، والتي لا يعرفها كل المسيحيين بالضرورة، منذ صدور الترجمة الأولى. لم تمنع اكتساب اللاتينية لمكانة مقدسة عند أغلب الناس. فالعديد من الدراسات التاريخية تفيد بأن اللاتينية كان لديها هذه المكانة بأشكال عديدة. وربما لم تحظ اللاتينية بالمكانة نفسها التي لعبرية التوراة أو للعربية الفصحى بالضبط. لكنها كانت تعتبر مقدسة بالنسبة للمسيحيين العاديين على الأقل. علاوة على ذلك، يُفسر الجدل الذي نشب في عهد الإصلاح بخصوص ترجمة الكتاب المقدس من اللاتينية إلى اللغات الوطنية المتنوعة بسيادة الاعتقاد بقدسية اللغة

اللاتينية، بالضبط كقرار الكنيسة الكاثوليكية التحول نحو الجماهير غير اللاتينية. انظر على سبيل المثال: كلانشي Clanchy ١٩٩٣، أندرسون Anderson ١٩٩١.

(٢٠) نشر كتابه لأول مرة بعد وفاته عام ١٩١٣.

(٢١) يستخدم التعبير نفسه للإشارة للأفعال اللاأخلاقية كالدعارة والزنا وما إلى ذلك.

(٢٢) من المتخيل أن يعاد إضفاء القداسة على لغة ما. ويؤمن بعض الأمريكيين المسيحيين الأصوليين بهذا أيضا بالنسبة للإنجليزية المكتوب بها كتابهم المقدس. وهناك بعض النوادر التي تنشر في الكثير من المطبوعات وتنسب مرة لحاكم ما، ومرة لأحد الكهنة أو أحد أعضاء الكونجرس. إحدى هذه النوادر دارت في تكساس؛ حيث كان هناك حاكما يدعى الأب جيمس إدوارد فرجرسون، خلفته زوجته الأم فرجرسون في عام ١٩٢٤. ونشب في عهدها جدال حول ما إذا كان يجب على كل هؤلاء الأطفال المكسيكيين، الذين يتدفقون عبر الحدود أن يتعلموا بالإنجليزية في المدرسة أم يستخدموا الإسبانية فحسب؟ حسمت الأم فرجرسون الأمر بطريقتها الفذة المميزة وهي ممسكة بالكتاب المقدس وقالت "لو كانت الإنجليزية جيدة بما يكفي لأن يتكلمها يسوع المسيح فإنها جيدة بالنسبة إلينا". (موقع usnews.com، الرابع من مايو، ٢٠٠١)

(٢٣) أسس النقاش في هذا الجزء بأكمله على مفهوم باختين للـ chronotope، ويعني حرفيا (المساحة الزمنية) وعلى تفرقته بين الأنواع الأدبية على أساس الحرية والتقيد. انظر **إشكالية أنواع الخطاب في أنواع الخطاب ومقالات أخرى Speech Genres and Other Esseys**، ١٩٨٦، ص ٧٨ - ٨١. فبدلاً من التقسيم العادي المبني على الاختلافات اللغوية والهيكلية الشكلية، يصنف باختين الأنواع الأدبية بناءً على نوع الزمن (ومن ثم نوع العالم) الذي يخلقه العمل الأدبي. فيصبح هناك مثلاً "زمن المغامرة"، و"زمن السيرة"، و"الزمن الروائي"،... إلخ. وفي معرض شرحه لمفهوم الـchronotope قال:

إن المساحة الزمنية the Chronotope في الأدب لها دلالة نوعية جوهرية. ويمكننا حتى أن نقول إن المساحة الزمنية هي التي تعرِّف الأنواع الأدبية والفروق بينها، ففي الأدب تكون الفئة الأساسية في المساحة الزمنية هي الزمن. والمساحة الزمنية باعتبارها فئة تأسيسية من حيث الشكل تحدد بدرجة كبيرة صورة الإنسان في الأدب أيضا. إن صورة الإنسان دائما جوهرها الطابع المساحي الزمني. (١٩٨١، ص ٨٥).

ليست الأنواع الأدبية هي الوحيدة التي تتمتع بمساحات زمنية بل اللغة عامة. "إن اللغة مساحة زمنية في الأساس، وذلك باعتبارها مكمن كنوز الصور" (باختين، ١٩٨١، ص ٢٥١).

(٢٤) يبـدو أن غـالبية المسلمين الآخرين (ربما كغالبية باقي سكان العالم) لا يعرفون أن العرب لا يتكلمون بعربية القرآن. وبالنسبة إليهم هناك "اللغة العربية" فحسب، وهو خطأ في الفهم يكرسه الكتّاب العرب وغير العرب الذين يستخدمون عامة تعبير واحد في الإشارة للغة العربية وتنويعاتها. ولا يشترك باقي المسلمين في الاعتقاد "بأن اللغة قد تفسخت". فقد حاول والد أحد أصدقائي، وهو مسلم تقي حافظ لأجزاء كثيرة من القران، أن يستخدم اللغة في حديثه مع المصريين في أثناء زيارته للقاهرة. وحينما وجد أن المجهود الذي قام به قوبل بالارتباك

والتعجب بدلا من الاستجابة، علق على الأمر يانسا 'لكن هؤلاء المصريين لا يعرفون اللغة العربية بتاتا". فردت عليه زوجته برفق "ربما تكون أنت من لا يعرف اللغة العربية بتاتا".

(٢٥) مأخوذ من شحنة Chejne، ١٩٦٩، ص ١٦٥.

(٢٦) طرح هذا الوصف المثير للدهشة للغة المصريين الأم، بمن فيهم الكاتب نفسه، في فترة كان الفكر القومي العروبي في ذروته. وعلى حد معرفتي، لم يغير الكاتب رأيه هذا فيما بعد. رغم أن الكثير من الروائيين يكتبون الحوار بالعامية المصرية وباقي النص بالفصحى، فإن محفوظ يكتب الحوار أيضا بالفصحى. وغالبا ما تكون الحوارات عبارة عن ترجمة فصيحة لما كان سيقال بالعامية. وسمعت عدة نقاشات بين متحدثين بالعربية من مناطق مختلفة نشبت فيها خلافات حول ما إذا كانت حوارات محفوظ مكتوبة بأي من اللغتين.

(٢٧) من **الملك لير** King Lear، ١٩٦٣، نيويورك وتورونتو، the New American Library.

(٢٨) غالبا ما تتضمن الكلمة معنى الشخص الأمي الساذج المؤمن بالخرافات.

(٢٩) هناك حقائق مثيرة للاهتمام عن التاريخ الاجتماعي للعربية الفصحى واللهجات العربية موجودة في مقالات عديدة، لكن لم يكرس لمعالجة هذا الموضوع كتاب كامل إلا في حالات نادرة. تضم الاستثناءات الدراسات القيمة لشحنة في عام ١٩٦٩، وستتكيفيتش ١٩٧٩، وفرستيج ١٩٩٧. وهناك تناول جيد وبه ملاحظات نافذة عن اللغة في عمل هودجسون Hodgson التاريخي البارز **مغامرة الإسلام** The Venture of Islam. لكن شحنة ومعظم المؤرخين مهتمين بالنخب المتعلمة ولا يدخلون في تفاصيل استخدام اللغة.

الفصل الثاني

حراس متواضعون للكلمة المقدسة
العربية الفصحى في الحياة اليومية

كم حياة تحياها اللغات؟ وهل يشترط لكي لا تفقد حيويتها أن يستخدمها الناس بوصفها لغات أم mother tongues؟ يبدو أن معظم الناس يؤمنون بذلك، رغم أن بعض اللغات استمرت في البقاء، حتى بعد أن تغيرت وظيفتها باعتبارها وسيطًا للتعبير والتفاعل اليومي، وأصبحت تقوم بوظائف أخرى. وأحيلت إلى مجالات أخرى من الأنشطة أكثر محدودية. الحق أن بعض اللغات عاشت عبر القرون بلا متحدثين أصليين يستخدمونها، والعربية الفصحى وعبرية التوراة نموذجان مثاليان على هذه الحالة، كما أشرت من قبل في المقدمة. فرغم أن لا أحد يتكلم العربية الفصحى باعتبارها لغة أم منذ عدة قرون، فإنها لم تندثر حتى الآن.

ليس من الصعب أن نتصور كيف استمرت هذه اللغة حية وأساسية بالنسبة لرجال الدين والكتّاب والعلماء، فلطالما كانت لغة الثقافة الرفيعة - لغة العلوم والإنسانيات. وكل ما نشر تقريبًا في العالم العربي منذ نشأة الإسلام نشر بالعربية الفصحى، لكن كيف تمكنت تلك اللغة من الاستمرار في الوجود في حياة الناس العاديين، وخاصة هؤلاء الذين لم يتلقوا تعليمًا رفيع المستوى، ولا تتضمن أنشطتهم اليومية القراءة والكتابة المنتظمة؟ لقد تعودنا، مثلنا مثل الراهب في رواية إيكو Eco، أن نفترض أن أعضاء النخب المتعلمة أو الدينية فقط هم الذين بإمكانهم أن يكونوا حراسا "للكلمة الإلهية"، لكن أي مسلم يمارس شعائره الدينية يحتاج إلى قدر ما من معرفة العربية الفصحى، والمسلمون يرون أنفسهم هكذا سواءً تلقوا تعليما راقيا أم لا، وسواءً كانوا منتمين إلى الطبقات العليا أو الدنيا، أو كانت العربية هي لغتهم أم لا.

كان أحد الأهداف الرئيسية لأحدث بحث إثنوجرافي(*) قمت بإجرائه في مصر هو استكشاف الطرائق التي تدخل بها العربية الفصحى إلى الحياة اليومية للمصريين، الذين تختلف لغتهم الأم (العامية المصرية) عن الفصحى بشدة. أردت أن أكتشف مجالات الأنشطة التي توجد فيها اللغة، وفي أي سن يسمع الناس العربية الفصحى لأول مرة ولأية أسباب، ومن يعلمها لهم، وماذا يعتقدون عن اللغة، وكيف يرون علاقتها بالعامية المصرية. للإجابة عن هذه الأسئلة، سنقابل عدة أشخاص قضيت معهم بعض الوقت على مدى عدة شهور، وسأستخدم روتين حياتهم اليومي نموذجًا لتناول الأسئلة التي طرحتها فيما سبق.

نادية وأسرتها

كنت قد قابلت نادية في أثناء فترة عملي الميداني الأولى في القاهرة في العام ١٩٨٨/٨٧، فقد كانت إحدى بناتها صديقتي، وأعدت الاتصال بها عام ١٩٩٥ حين عدت لأقوم بالمزيد من البحث. نادية عمرها حوالي ستون عامًا ولديها أربعة أبناء، اثنان من الذكور واثنتان من الإناث. تزوجت وهي في العشرين من عمرها تقريبًا، وتوفى زوجها بعد ذلك بعشر سنوات، ولم تتزوج ثانيةً. وتعيش إحدى بناتها في السعودية مع زوجها، وأصغر أبنائها في أواخر العشرينيات، أما الباقيين ففي الثلاثينيات. الحي الذي تسكنه نادية حاراته غير ممهدة، وبه عمارات سكنية ذات أربعة أو خمسة طوابق، والشارع الرئيسي المفضي إلى الحواري المختلفة ضيق وغير ممهد أيضًا. يمكن القيام بمعظم متطلبات التسوق اليومي داخل الحي، فهناك محلات بقالة وجزارة ومحل لتأجير أفلام الفيديو توجد على جدرانه الخارجية ملصقات لأفلام الكونغ فو، ويوجد كذلك العديد من محلات الفواكه. ورغم أنه يعتبر حيًا للشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى ويمثل جمع القمامة فيه مشكلة كبيرة،

(*) أي يقع في مجال الأنثروبولوجيا الوصفية – المترجمة.

فإنه مكان أنيق إلى حد ما. ففيه بنايات متجانسة ذات واجهات مزينة بالجص المزخرف، وتتكون شقة نادية الصغيرة من صالة وغرفتين موجودتين على طرفي طرقة، وتقود الغرفة الأمامية إلى شرفة وبين الغرفتين حمام ومطبخ.

بخلاف أبنائها والعديد من أبناء جيلها، لم تذهب نادية إلى الكُتاب قبل المدرسة الابتدائية أو في أثنائها. وتذكر أن أول مرة سمعت فيها العربية الفصحى كانت في منزلها حين أحضر أبواها مقرءًا (فِقي) إلى المنزل ليقرأ بعض السور، وتعلمت الصلوات اليومية الخمس في المدرسة، وشرحت لي كيف كان التلاميذ يحصلون على كتيبات صغيرة عن الصلاة، والوضوء الذي يسبق كل صلاة، وكان معظم معلميها من الشيوخ (خريجي المدارس الدينية، أو رجال الدين) وكانوا يشرحون معنى الصلوات للتلاميذ، وبعد أن أنهت نادية السنة الرابعة ذهبت لمدرسة حرفية لتتعلم الخياطة. قالت إنه في زمانها، وخاصة في الصعيد الذي جاء منه أهلها، لم تكن الفتيات تكملن تعليمهن بعد هذا السن، وانتقلت عائلة نادية إلى القاهرة قبل أن تلتحق بالمدرسة الابتدائية، واستقرت في الحي الذي ما زالت نادية تقطنه حتى الآن، وبدأت تعمل بعد تخرجها من مدرسة الخياطة بمدة قصيرة، فاشترت ماكينة خياطة وعملت عليها في المنزل، وبعد وفاة زوجها، توقفت عن الخياطة بنفسها وبدأت في تعليم هذه الحرفة. كيف يكون اليوم العادي في حياة نادية؟ وكيف يتضح فيه استخدام العربية الفصحى؟

تستيقظ نادية كل يوم قبل الفجر بقليل مع صوت الأذان الآتي من مسجد موجود في مجمع البنايات المجاورة لمسكنها، وبعد أن تتوضأ تصلي بادئة بالفاتحة، أول سور المصحف، كما يحدث في الصلوات الإلزامية اليومية الخمس[١]، وصلاة الفجر هذه هي أقصر الصلوات فهي تتكون من ركعتين.

سورة الفاتحة

﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾ ﴾

بعد صلاة الفجر، يمكنها أن تنام لمدة ساعة تقريبًا، ثم تستيقظ لتذهب إلى العمل. صحبتها يوما إلى مكان عملها الموجود في مبنى كبير يتوسطه حوش واسع، وتحيط به مبانٍ من العهد العثماني. شرحت لي ابنة نادية أن بعض القصور في هذا الحي تحولت إلى ورش، ومكاتب يوظف فيها من تلقوا تدريبا مهنيا، بناءً على مبادرة من جيهان السادات، زوجة الرئيس السابق لمصر. مَشغل نادية عبارة عن غرفة واسعة جميلة سقفها عالٍ جدًا حوائطه مغلفة بألواح خشبية، ونوافذ من الزجاج الملون، يأتي الضوء من الخارج عبرها. في ذلك اليوم لم تحضر الدرس سوى طالبتين، كانتا في بداية العشرينيات من العمر. مزحت نادية وقالت إن الباقيات "لسه في أجازة". وفي أثناء قيام نادية بشرح كيفية عمل الأنواع المختلفة من الجونلات والياقات والبلوزات وما إلى ذلك، كانت تستخدم العامية المصرية المختلطة بالكثير من الكلمات الإيطالية والإنجليزية والفرنسية (سنعود إلى مصطلحات العمل التي تستخدمها فيما بعد). قررت نادية إنهاء الدرس مبكرًا عن المعتاد، فقد كان اليوم هو الأول بعد إجازة طويلة، ولم تحضر سوى قلة من الطالبات. وبحلول الظهر كانت الطالبات قد رحلن، وذهبت نادية إلى غرفة الصلاة؛ لأداء صلاة الظهر عند سماعها صوت الآذان.

هناك طرائق مختلفة لأداء الآذان، كما هو الحال بالنسبة إلى تلاوة القرآن (نيلسون Nelson، ١٩٨٥)، لكن هذه الطرائق جميعها ذات طابع لحني ومثيرة جدًا للمشاعر، ويزداد الآذان قوة وتأثيرا لأن المرء يسمعه عدة مرات يوميًا طوال حياته، وكان هناك في غرفة الصلاة نساء أخريات ممن يعملن في المكاتب المختلفة الموجودة بالمبنى، وكن جميعًا يتممن بالصلاة في هدوء شديد حتى كان من المستحيل سماعهن، فلا يمكن سوى رؤية شفاههن وهي تتحرك، والنساء عمومًا يفعلن هذا، يهمسن بالصلاة في صوت خفيض إلا حين يعلمن أطفالهن كما قيل لي، أما الرجال فغالبًا ما يصلون بصوت أعلى خاصةً في صلاة الفجر، وتتكون صلاة الظهر من أربع ركعات، وهي بذلك ضعف صلاة الفجر. وتوضأت نادية ووقفت تصلي بادئةً بالفاتحة كالمعتاد.

حين عدنا إلى المنزل ذلك اليوم، كانت فاطمة ابنتها الثانية، وهي أيضا متزوجة، تقوم بالأعمال المنزلية، وتسكن فاطمة في شقة أخرى خاصة بها في حي آخر، تحيا فيها مع زوجها وولديها الصغيرين، لكنهم جميعًا يقضون الكثير من الوقت في منزل أمها. فاطمة في منتصف الثلاثينيات من العمر وتعمل مدرسة بمدرسة عامة للبنات، وذهبت إلى الكتّاب وهي صغيرة وتعلمت فيه الصلاة. إن تعلم الصلاة عملية تتطلب بعض الوقت، فيجب على المتعلم حفظ سبع عشرة دورة كاملة من دورات الصلاة(*)، ومعرفة الحركات الجسدية الصحيحة من وقوف وركوع وسجود في توقيتها الصحيح بمصاحبة كلمات وأقوال معينة، وغالبًا ما يتعلم الأطفال الصلاة الأقصر أولاً (صلاة الفجر)، ثم يتعلمون الصلوات الأخرى ويتقنونها بالتدريج. كان الكُتاب الذي ذهبت إليه فاطمة، وذهب إليه أحد أخوتها الذكور أيضًا، كُتابًا متميزًا لأنه يقوم بدور روضة الأطفال أيضا، فتدرس فيه مواد أخرى بالإضافة إلى دوره في تعليم قراءة القرآن وحفظ أجزاء منه.[٢] وكغيرها من الأطفال الذين درسوا في المدارس الحكومية، تعلمت الصلاة في المدرسة الابتدائية، وحصلت على شهادة جامعية في اللغة الإنجليزية وتقوم بتدريسها لطلاب الصف الثاني والثالث الإعداديين.

تقرأ فاطمة في أوقات فراغها القرآن والأحاديث وكتب التفسير، وكذلك كتب تعليم الدين للأطفال، وأحيانًا تقرأ بعض الكتب والمجلات[٣] كما تقرأ الجرائد والمجلات أكثر مما تفعل أمها، لكن بشكل غير منتظم، وكان زوجها يعمل في السعودية لمدة ثماني سنوات، وأحضر لها معه بعضًا من هذه النوعية من الكتب بناءً على طلبها. أما الكتب الأخرى فقد اشترتها بنفسها، وشاهدت مجموعتها من شرائط تلاوة القرآن حين زرتها في شقتها، وقضيت معها اليوم بأكمله، وحين كنت هناك ظل أحد هذه الشرائط يدور معظم النهار. فاطمة غير مهتمة بقراءة الأدب عامةً، ورغم قدرتها على ذكر أسماء العديد من الكتاب، فإنها لم تقرأ أعمالهم. وبجانب القرآن، تتركز معظم قراءاتها على المواضيع الدينية، وتصلي بانتظام منذ عدة سنوات.

(*) المقصود الركعات – المترجمة.

يكسب طاهر أخوها رزقه من غناء الأغنيات الحديثة في أحد المطاعم متوسطة الأسعار الموجودة على شاطئ النيل، وهو في الثلاثينيات من العمر، وذهب للكُتاب نفسه الذي ذهبت إليه أخته ويتكلم بحب وإعجاب شديد عن تلك التجربة، فيقول إنها أهلته جيدا للمدرسة الابتدائية، وإن أداءه كان ممتازا فيها؛ لأنه كان قد درس في الكُتاب المواد الدراسية الخاصة بالسنوات الأولى (كان يشير إلى الكُتاب بكلمة الحضانة أحيانًا)، وكان عمره ثلاث سنوات حين حفظ لأول مرة إحدى السور القصيرة، وبدأ يتعلم الصلاة في سن الخامسة في الكُتاب أولاً، ثم في المدرسة بمساعدة المدرسين وبعض الكتيبات الصغيرة التي تطبعها وزارة التعليم مثل "كيفية الصلاة"، لكنه لم يبدأ في الصلاة بانتظام إلا حين كبر قليلاً كمعظم الناس. يعزو نجاحه في المدارس الحكومية إلى تعلمه العربية الفصحى جيدًا في الكُتاب، ولأنه أحبها أيضا، وحصل على الثانوية العامة واختار ألا يدرس في الجامعة.

طاهر أكثر اطلاعا على الأعمال الأدبية من أخته، ويحصل على أغلب معرفته بها من الروايات التي تنشر مسلسلة في الجرائد، وقال إنه يأخذ كتب أخته الدينية كل فترة ويقرأها، وأكثر ما يفضله في التليفزيون كرة القدم، وقليلا ما يشاهد نشرة الأخبار المسائية (إحدى الفقرات القليلة التي تقدم بالعربية الفصحى في التليفزيون)، وأدرك منذ سن المراهقة أنه موهوب في الغناء، فقرر العمل في هذا المجال. ذهبت مرة لمشاهدة العرض الذي يقدمه، وله صوت جميل ويغني بثقة، وكان الجمهور مبتهجًا جدًا ويشارك بالتصفيق كثيرًا ويصاحبه بالغناء في بعض المقاطع. إن الأغاني التي يغنيها طاهر، كغالبية أغاني المطربين المصريين (دانيلسون Danielson ١٩٩٧، أرمبرست Armburst ١٩٩٦)، مكتوبة بالعامية المصرية[٤].

منصور، زوج فاطمة، في أواخر الثلاثينيات. وقد ذهب إلى الكُتاب في سن الرابعة، وبقى فيه حتى السادسة والنصف حين دخل المدرسة الابتدائية، وكان

المقرر الدراسي في الكتاب الذي ذهب إليه مختلفًا عن ذلك الذي درست فيه زوجته وأخوها، فهو لا يتذكر أنه درس فيه أي مواد أخرى بخلاف القرآن، وكان في السابعة من العمر حين بدأ تعلم الصلاة، وتعلمها بالطريقة نفسها التي تعلمها بها طاهر وفاطمة، وفي العمر نفسه تقريبًا بدأ يذهب إلى الجامع مع والده وأقاربهم الآخرين، وكان يشاهد الكبار ويقلدهم "كنا بنروح الجامع ونعمل زي الكبار".

كان لمنصور عشرة من الأخوة والأخوات، وترك المدرسة في الصف الأول الإعدادي ليبحث عن عمل يرفع به من دخل الأسرة. عمل لعدة سنوات ميكانيكيا ثم وجد فرصة عمل في السعودية، وقضى هناك ثماني سنوات يعمل في تشغيل الماكينات الثقيلة في صناعة الإنشاءات، وبقى في السعودية هذه الفترة الطويلة؛ لأنه كان يريد أن يتزوج، وكان في حاجة للمال من أجل المهر وثمن الشقة، ومن أجل مساعدة أخواته الثلاث حتى يتزوجن(٥). كان يكرر كثيرًا "ربنا كرمني" لأنه استطاع تحقيق كل هذه الأهداف، وشرح لي أيضًا كيف أنه فخور بشدة بمستوى تعليم زوجته العالي ومهنتها المأمونة المستقرة.

تسير كل أيام الجمعة – يوم الإجازة – على وتيرة عائلية معتادة؛ فيشتري منصور أو طاهر الجريدة ويحضرها إلى المنزل (عادة ما يشترون الأخبار أكثر من الأهرام، الجريدة اليومية الرئيسية في مصر)، وتفتح فاطمة الجريدة عادةً على صفحة الحوادث (غالبا ما تنشر أخبار عن الحوادث والسرقات والزيجات وجرائم القتل... إلخ)، ويقرأ الرجال عادة صفحات الرياضة، ولم تكن نادية تهتم بأي قسم من أقسام الجريدة، ولم يكن أحد مهتمًا بشكل كبير بالصفحة الأولى أو بالمقالات الافتتاحية، ويذهب الرجال إلى المسجد المجاور، لأداء الصلاة، قبل صلاة الظهر مباشرةً، ولا تذهب نادية وفاطمة معهم أبدًا، ويبدو أن الإلزام الديني العام بصلاة الجمعة في المساجد مفهوم على أنه خاص بالرجال أساسًا، وعادة ما يكون هناك مباراة كرة قدم في التليفزيون بعد الغذاء، ويأتي أخو طاهر الأكبر وينضم إليهم في مشاهدة المباراة.

مجالات الوجود

توجد العربية الفصحى بالأساس في حياة أفراد أسرة نادية بسبب أدائهم للصلوات اليومية الخمس، وما دام لا يتطلب الروتين اليومي للشخص أو مهنته القراءة والكتابة، يكون تعامله مع هذه اللغة محدودًا تمامًا حتى لو كان قد تعلم في المدارس، وحصل على شهادة جامعية. ولا يستخدم معظم الناس هذه اللغة وسيلة للتعبير عن النفس، فالعامية المصرية هي المستخدمة في هذا الغرض؛ حيث إنها اللغة التي تسود معظم التفاعلات اليومية بين الناس. وتوجد العربية الفصحى في الحياة اليومية من خلال مجموعة من الطرائق الأساسية، التي يكون بعضها مشتركا بين الناس، بغض النظر عن المستويات التعليمية والطبقية والمهنية المختلفة. على سبيل المثال، تكون المرة الأولى التي يسمع فيها أي مسلم مصري في أثناء طفولته العربية الفصحى في أثناء قيام أحد المقرئين بالتلاوة في المساجد، أو حين يحضرون إلى المنزل في مناسبات معينة، أو من خلال سماع الأذان أو بث القرآن في الإذاعة والتليفزيون، أو من خلال سماع صوت الكبار وهم يصلون، أو من شرائط القرآن التي تدار في المنازل. ويبدو أن من بين مجالات أربعة هي: الدين والبيروقراطية والمدرسة والإعلام، المجال الأول هو الذي ضمن بقاء العربية الفصحى في حياة الناس.

لم يذكر أي ممن قابلتهم أن لقاءهم الأول بالعربية الفصحى كان دروس المدرسة أو الكتب الدراسية، فذكريات الطفولة عن الأعياد الدينية والاحتفالات والشعائر التي تقام في رمضان شهر الصوم، وعن أول مرة نجح المرء في ترديد سورة من القرآن، أو أداء إحدى الصلوات، وعن إيقاع حياتهم اليومي المرتبط بأوقات الغذاء والعشـــاء المتصلة بمواعيد صلاة الظهر والعصر - "قبل الصلاة" أو "بعد الصلاة"، كل تلك الذكريات مرتبطة بصوت العربية الفصحى. تلك الأنواع من الخبرات تخلق الكثير من الروابط العاطفية مع اللغة، وتصف المؤرخة النسوية المصرية ليلى أحمد، وهي تنتمي إلى الطبقات الموسرة، إحدى ذكريات طفولتها في يوم رمضاني في سيرتها الذاتية، التي صدرت مؤخرًا قائلة:

> جدتي هي من علمتني الفاتحة[٦]، وعلمتني أيضًا سورتين أخريين أو ثلاثة، وأخذتني ذات مرة فوق سطح بيتنا في الإسكندرية؛ أملاً في أن نرى الملائكة في ليلة السابع والعشرين من رمضان، وقرأت سورة تخص هذه الليلة تحديدًا، سورة تدور ضمنيا عن إعجاز الليلة نفسها، ولا زلت أتذكر حلاوتها حتى الآن، ولا زالت سورتي المفضلة. (١٩٩٩: ص١٢٢)

يمكن للمسلمين في شتى أنحاء العالم أن يرتبطوا بمثل هذه الخبرات، وكما سنرى، تغيب مشاعر الإعجاب هذه عمومًا عن خبرات الناس مع اللغة في السياقات الأخرى.

علاوة على ذلك، يقوم أفراد أسرة نادية، كغيرهم من المسلمين المؤمنين بقراءة القرآن بانتظام مرة كل أسبوع على الأقل، ولديهم طبعات من القرآن من أجل القراءة، وطبعات جميلة يكتفى بالتفرج عليها، وطبعات تؤخذ في الرحلات عادة ما تكون مجلدة وصغيرة الحجم، وطبعات أخرى تعطى هدايا للأطفال أو الكبار، وغيرها، وتقوم العديد من الأسر بتمرير المصحف الذي كان الأب أو الجد يستعمله إلى الأجيال الأحدث، ومن ثم تمتلك أسر كثيرة طبعات من القرآن لها قيمة عاطفية كبيرة، وهكذا يصبح القرآن شيئًا غاليا نفيسا، وتنمو علاقة شخصية بين المرء ونسخ القرآن التي لديه. لم أر هذا النوع من الارتباط والتعلق، الذي يخص القرآن مع أي كتاب آخر.

لم تكن نادية في حاجة إلى معرفة العربية الفصحى حتى تحصل على وظيفتها، ولا تحتاجها في التدريس، وبعض مجلات الأزياء التي تستخدمها مترجمة من لغات أوروبية مختلفة إلى شكل ما من العربية الفصحى، مجلات مثل فوج Vogue وبوردا Bourda. لكن نادية لا تقرأ هذه المجلات، بل إنها تستخدم النماذج "الباترونات" وتدرس الصور فحسب. أما ابنتها فاطمة فحصلت على شهادة جامعية في اللغة الإنجليزية، إلا أنه توجب عليها معرفة العربية الفصحى، لأن الكثير من الدروس كانت تلقى بها. ذهبت معها إلى مدرستها وتمكنت من الحديث مع الكثير

من مدرسي اللغة العربية، لكن لم يسمح لي بحضور أي حصص. وفي عملها، تتعامل فاطمة مع العديد من الاستمارات الإدارية المكتوبة بالعربية الفصحى، وتكتب بها أيضا فواتير الخدمات، والتي عادة ما يتولى أمرها أبناء نادية أو صاحب البيت مباشرة، أما إذا طرأت حاجة لكتابة خطاب قانوني، فيلجأون عادة إلى استخدام شخص مثل الكتبة العموميين، الذين يجلسون أمام المكاتب الرسمية لمساعدة الناس في هذه الأمور (دوس Doss ١٩٩٦). هكذا تستخدم فاطمة، على خلاف أمها، اللغة لأغراض أخرى بخلاف الدين.

وفي الوقت نفسه، ليس لدي نادية أو ابنتها سبب يدفع أي منهما لاستخدام اللغة بانتظام في الكتابة أو الحديث؛ ففاطمة أقرت صراحة أنها لا تحب قراءة الكتب وأنها لا تقرأ الجرائد بانتظام، أما أخوها طاهر فعمله مغنيًا لا يتطلب منه أي إتقان للغة العربية، لكنه قال إنه يحب اللغة، ويقرأ بانتظام الجرائد والمجلات والقصص القصيرة. زوج فاطمة لم يكمل تعليمه الثانوي، ولا يحتاج لأي معرفة بالعربية الفصحى في عمله مشغلا للماكينات الثقيلة، ويحب قراءة الموضوعات الرياضية فقط، ولا يتعامل مع أي مواد مقروءة أخرى، ولا يستخدم أي من هؤلاء الأفراد العربية الفصحى وسيلة للتعبير الشخصي، وذلك ليس بالأمر الغريب أو المفاجئ، حيث إن اللغة تستخدم أساسًا للكتابة، ولأن استثمار الوقت في اكتساب المستوى اللائق من المعرفة بها مسألة صعبة بالنسبة إلى معظم الناس.

تسود العامية المصرية وسائل الإعلام غير المطبوع، فبها تبث معظم البرامج في الراديو والتليفزيون. وأسرة نادية جميعها تشاهد التليفزيون كثيرًا، لكن معظم البرامج التي يشاهدونها بالعامية المصرية. نادرًا ما يتفرجون على نشرات الأخبار، أو البرامج الخاصة التي تبث بالعربية الفصحى (انظر جدول ٢ - ١)، لكنهم يشاهدون ويستمعون إلى تلاوة القرآن وتفسيره، التي يعرضها التليفزيون بانتظام. أكثر ما يعجبهم هو برنامج لشيخ محبوب جدًا يسمى الشيخ الشعراوي، وشاهدت بعض حلقاته مع أعضاء الأسرة، وسألتهم وآخرين غيرهم عن سبب هذا الإعجاب الشديد بالشيخ. قال معظم الناس إنهم يحبونه؛ لأنه يخاطبهم "على طول"، "كأنه يجلس معهم" في "غرف المعيشة" الخاصة بهم. في الواقع كان الشيخ الشعراوي يعرض تفسيره لأجزاء من القرآن بالعامية المصرية، في أسلوب ودود جدًا مع

بسمات عريضة، وحماس شديد للمهمة التي يقوم بها، ومن الواضح أنه يوجه حديثه للمتفرجين العاديين، وليس لعلماء الدين الآخرين، وكان الكثير من الناس يتحدثون عن برنامجه، وقد علق أحد أساتذة اللغة العربية عليه قائلاً: إنه لو سُجِّل تفسير الشيخ الشعراوي لتوفر للمرة الأولى ترجمة مكتوبة للقرآن بالعامية المصرية. ولا يبدو أن تقديم تفسير للقرآن بالعامية المصرية أمرا نادرا، وإن كانت كثرة تعليقات الناس على ذلك توضح أنه ليس بالتصرف السائد أيضا.

جدول ٢-١ البرامج التليفزيونية في القناة الأولى [٧]

الموعد	**البرنامج**[*]	**اللغة**
٨:٠٠	صباح الخير يا مصر	العامية المصرية
١٠:٠٥ – ١٢:٠٩	برامج للأطفال، برامج تعليمية	العامية المصرية
١٢:٠٩ – ١٢:٢٥	**أذان الظهر**	**الفصحى**
١٢:٢٥ – ١:٠٠	الصحة، المرأة	العامية المصرية
١:٠٠	**موجز الأنباء**	**الفصحى**
١:٠٥ – ٣:١١	أطعمة رمضانية، فيلم عربي	العامية المصرية
٣:١١	**أذان العصر**	**الفصحى**
٣:٣٠ – ٤:٣٠	برنامج مسابقات، مسلسل	العامية المصرية
٤:٣٠	**موجز الأنباء**	**الفصحى**
٤:٤٥	لقاء الشيخ الشعراوي	العامية المصرية، والفصحى
٥:٣٣	**أذان المغرب**	**الفصحى**
٥:٤٠ – ٩:٥٠	مسلسل للأطفال، "فوازير" وبرنامج مسابقات، عرض كوميدي، موسيقى عربية	العامية المصرية
١٠:٢٠	**مسلسل ديني "من قصص القرآن"**	**الفصحى**
١٠:٣٥	**الأخبار**	**الفصحى**

(*) أذان العشاء غير مدرج في الجدول – المترجمة.

١١:٠٠	**حديث شيخ الأزهر**	**الفصحى**
١١:١٠	مع الله	العامية
١١:١٥ – ٢:٣٥	مسلسلات، رياضة، كاريكاتور	العامية
٢:٣٥	**مسلسل ديني "القضاء في الإسلام"**	**الفصحى**
٣:٢٥	المسحراتي	العامية
٣:٣٠	برنامج حواري	العامية
٤:٣٥	**إذاعة صلاة الفجر من مسجد السيدة نفيسة**	**الفصحى**

برامج التليفزيون – السبت ٢ مارس ١٩٩٦

الزمن الكلي للبث	٢٠ ساعة و٣٥ دقيقة
الزمن الكلي التقريبي للفصحى الدينية	ساعتان و١٧ دقيقة
الزمن الكلي التقريبي للفصحى غير الدينية	٤٥ دقيقة
الزمن الكلي التقريبي للعامية المصرية	١٧ ساعة و٣٥ دقيقة

البرامج المعروضة في الجدول ٢ – ١ توضح البرامج الخاصة بشهر رمضان والتي يتم الاحتفاظ بها خصيصًا، والإعلان عنها مسبقًا بكثير من الحماس. وهناك خمس قنوات تلفيزيونية متاحة، لكن لا تستقبلها جميعًا كل المنازل، وأكثرها مشاهدةً هي القناة الأولى، وهي كذلك أطولها من حيث عدد ساعات البث اليومي. وبخلاف رمضان وبعض المناسبات الخاصة الأخرى، تظل نسبة البرامج المذاعة بالعربية الفصحى كما هي أو أقل.

الشكل والتنوع

رغم أن المرء يسمع كثيرًا في الوقت الحاضر أن الكتاتيب لم تعد موجودة في المناطق الحضرية، فإن غالبية المصريين الذين قابلتهم قضوا جزءًا من طفولتهم في التعلم في كتاب الحي الذي يعيشون فيه، بما فيهم شباب في العشرينيات قابلتهم في أثناء قيامي بالبحث، وتختلف المدد التي قضاها الناس في الكتاتيب، فالبعض ذهبوا إليه لبضعة أشهر فقط، والبعض الآخر قضى مددًا تصل ثلاث سنوات (أي استمروا في حضوره بعد دخول المدرسة الابتدائية). ويتوقف بدء تعلم الناس للصلوات الخمس على السن الذي يدخلون فيه الكتّاب، لكنهم لا يتقنونها كلها إلا في المدارس العامة، ومثّل ذلك الاكتشاف مفاجأة إلى حد كبير بالنسبة إلي، لأنني حين دخلت المدرسة في إيران أثناء فترة حكم الشاه، لم تكن المدارس الحكومية أو المدارس الخاصة، التي يتم التدريس فيها باللغة الفارسية تدرس الصلوات أو تناقشها على الإطلاق، رغم وجود دروس إلزامية عن الدين. ولم تكن دور النشر التابعة للدولة تطبع كتيبات لتعليم الصلاة، وكان الشخص يتعلمها إما من أبويه أو من مدرسين خصوصيين.

وتتمثل إحدى أهم النتائج المترتبة على الوضع في مصر، في اضطرار الشخص أن يبذل مجهودًا خاصًا في تعلم الصلوات، إن لم يكن قد درس في أحد الكتاتيب أو المدارس العامة. وبالنسبة إلى المصريين، والمسلمين الآخرين، يجب تعلم النطق الصحيح للصلاة ومعناها، والحركات الجسدية المختلفة، وعدد الركعات وتكرارها بأسلوب شكلي دقيق، وهناك صلوات خاصة للمرض والفقر والمولود الجديد، وللزواج والمآتم ولأحداث بعينها في تاريخ الإسلام (كالوحي بالقرآن على سبيل المثال)، وتقرأ هذه الصلوات كلها بالعربية الفصحى.

قالت لي نادية ونساء أخريات من نفس جيلها وطبقتها، إن أمهاتهن كن يصلين جميعًا باستخدام الفاتحة فقط، وهي السورة الافتتاحية للقرآن، ولم تذهب أمهاتهن إلى أي مدارس، ونشأن في مناطق ريفية، وتعلمن الفاتحة بطريقة ما، وكن

لا يقرأن غيرها في كل صلاة، ومن المثير للاهتمام أن معظم الناس ذكروا ذلك بخصوص أمهاتهن فقط، لكن لم يفكر أحد، وهي مسألة على القدر نفسه من الأهمية، في وجود أي شيء معيب في الطريقة التي كانت أمهاتهن (أو من لهم وضعا شبيها) تصلين بها، إلى درجة أن هناك تعبيرًا معينًا يطلق على هذا الفعل (بتصلي الفاتحة أو بيصلي بالفاتحة). وقد أخبرتني إحدى النساء بفخر أنها لم تقم فحسب بتعليم الصلاة لأمها بعد أن تعلمتها هي في المدرسة، وإنما علمتها أيضًا القليل من السور الأخرى، حتى تستطيع أمها أن تنوع قليلاً بين الأجزاء المختلفة من الصلاة في المناسبات المختلفة، ومن ثم لا ينظر إلى شكل الصلاة باعتباره مسألة ثابتة تمامًا، وغير قابلة للنقاش رغم وجود صيغة محددة لها، تتماثل إلى حد كبير في المجتمعات المسلمة المختلفة. فلو كان الشخص لا يحفظ قدرًا من الآيات التي يمكن قراءتها في الصلاة، فلا يعد ذلك عيبًا، ويبدو أنهم يؤمنون بأن نية أداء الفرض المتمثل في الصلوات اليومية أهم من أدائها بدقة وصرامة، ويمكن أن يفهم بعض الدارسين مثل هذه الممارسات على أنها دليل على الطبيعة "غير النصية" للإسلام "الشعبي" أو "الشائع"، وسيكون هذا الفهم صحيحا بالتأكيد لو كان المقصود من "اللانصية" هو غياب الطابع التقليدي الشكلي المرتبط عمومًا بعلماء الإسلام. لكن في الوقت نفسه يلزم التأكيد على وجود شعور طاغ بالنص القرآني، وبحقيقة أن الصلوات الشفوية مرجعيتها وأساسها هو دائمًا القرآن.

غنى لغة الحياة اليومية

كيف يمكن للمرء أن يمسك في الكتابة بملمس وبنية لغة يتحدثها الكثير من الناس في عدد هائل من السياقات، وفي الأغراض المختلفة؟ أحد الخيوط الأساسية التي تحدد بنية العامية المصرية هي استخدام آيات من القرآن بكثرة في تبادل التحية وعبارات التهذب، ومن أجل التعبير عن الدهشة والرفض وعدد كبير من أغراض التواصل الأخرى. إن أكثر الردود انتشارًا عند السؤال عن الحال هو

"الحمد لله"، وهذه الجملة هي ثالث آية في الفاتحة، وتعني في هذا السياق "أنا بخير"، "بفضل الله". و"بسم الله الرحمن الرحيم"، أول آية من السورة نفسها، يستخدمها الكثيرون للإعلان عن البدء في القيام بعمل ما، أو لدرء الحسد، أو الدخول إلى المنزل، أو ارتداء ملابس جديدة، أو الأكل أو القيام بعمل خطير وصعب أو دخول امتحان، وما إلى ذلك. وتستخدم أيضًا للتعبير عن عدم الموافقة عند سماع شيء ما أو لإظهار الدهشة. وفي هذه الحالة عادة ما يقال الجزء الأول منها فقط وبصوت عال، بسم الله! وهناك الكثير من هذه الأمثلة على جمل ذات أصول دينية، وتعد جزءًا من عناصر العامية التي تستخدم في الأغراض المختلفة، وغالبيتها ليست أغراضًا دينية، والكثير من هذه الجمل جزءًا من اللغة، ولا يجب أن يكون المرء متدينًا أو حتى مسلم، لكي يستخدم بعضها على الأقل (فرجسون Ferguson ١٩٦٧، كاتون Caton ١٩٨٧، بدوي وهندز Hinds ١٩٨٦، عبود ١٩٨٨).

لا يقتصر استخدام مفردات من الفصحى في أثناء الحديث بالعامية المصرية على الكلام في الموضوعات الرسمية (مثلما تستخدم الكلمات اللاتينية في الحوار باللغة الإنجليزية)، لكنها تستخدم من أجل إضفاء بعض من الفكاهة أيضًا. فقد علق صديق لي عند خروجنا من مطعم رخيص يقدم طعامًا رديئًا "الأكل كان... رائع". إن الوصف رائع كلمة من العربية الفصحى، وقد بالغ المتحدث في رنة حرف الراء وأطال في المد وأخرج الحرف الأخير من عمق حلقه، ليؤكد على الكلمة ويحقق تأثيرًا فكاهيًا، وينجح المتحدث في إحداث هذا التأثير خاصة حين يمزج بين مثل هذه الكلمات الطنانة المتكلفة إلى حد ما، وبين كلمات دارجة من العامية المصرية في الجملة نفسها. على سبيل المثال يستخدم البعض تعبيرًا من الفصحى هو "هنا يوجد" (أو "يوجد" فحسب في الفصحى المستخدمة في مصر) ثم يتبعه بكلمة دارجة تمامًا مثل "هنا يوجد حتة جوب"، وكلمة جوب هذه مأخوذة من الفرنسية[٨].

وكما ذكر سابقا، يوجد في العامية المصرية عدد كبير من الكلمات المستعارة من لغات أخرى. وفى أثناء اليوم الذي قضيته مع نادية في فصلها وجدت أن المصطلحات التي تستخدمها في العمل مليئة بمثل هذه الاستعارات.

- موضة – من الفرنسية.
- جرسيه – من الفرنسية "عن اسم جزيرة بريطانية" .
- لينو – من الإيطالية.
- فسكوز – من الفرنسية أو الإيطالية.
- باترون – من الفرنسية " نموذج ورقي للثوب". (بدوي وهندز ١٩٨٦:ص ٥٢)
- بدي استرتش – من الإنجليزية.
- ديكولتيه – من الفرنسية. (بدوي وهندز: ص ٢٩٨)
- سابرينا – من الفرنسية.
- كروازيه – من الفرنسية.
- كول ريفيه – من الفرنسية.
- كورنيش بليسيه – من الفرنسية. (بدوي وهندز: ص ٧٥٦)
- كيلوش – من الفرنسية. (بدوي وهندز: ص ٧٦٢)
- مازورة – من الإيطالية. (بدوي وهندز: ص ٨٢١)

كذلك تحتوي المفردات التي يستخدمها طاهر في عمله على استعارات كهذه، مثل الجيتار والدرامز والأورج، وكلها من اللغة الإنجليزية، والكمانجة من الكلمة الفارسية كمان Kamman أو التركية كيمان Keman (بدوي وهندز: ص ٧٦٣، وص ٧٦٥)، وكان طاهر يشير إلى الأعضاء فرقته بكلمة "إصنَّف"، وقال إنهم

حين يتمرنون لا يرتدون ملابس رسمية، وإنما يلبسون بنطلون جينز (من الفرنسية pantalon والإنجليزية denim jeans). أما زوج أخته، منصور، فأخبرني أنه يشغل ثلاثة أنواع من الماكينات: الجريدير (من الكلمة الإنجليزية grader) والحفار (كلمة عربية) والبلْدوزر (من الإنجليزية bulldozer)[٩].

بعض الألفاظ المعبرة عن علاقات القرابة مأخوذة من لغات أجنبية وخاصة الفرنسية، ورغم أن استخدام هذه الألفاظ ينتشر في الطبقات العليا بشكل أكبر، فإنه لا يقتصر عليها، ومن بين تلك الألفاظ "تانت" و"أونكل" أي "عمتي أو خالتي" و"عمي أو خالي". والكلمة الأولى تستخدم بين البسطاء أيضًا، في حين أن "أونكل" أقل انتشارًا، وتنطبق كلمة "تانت" على الأقارب من النساء وعلى أي صديقة كبيرة في السن للأم أو للعائلة.

وللعامية المصرية مصادر شديدة التنوع كغيرها من اللغات الأخرى التي يتحدثها عدد كبير من الناس، ولها تاريخ طويل وصلات متعددة مع متحدثي اللغات الأخرى، وبعض هذه المصادر تأخذ شكل استعارات من لغات أخرى. سواءً في المصطلحات أو التعبيرات. في الوقت نفسه يوجد في العامية المصرية أقوال آتية من القرآن والصلاة، مما يمنح اللغة أحيانًا طابعا روحانيا. ولا يتم منع أو التحكم في تجاور الاستعارات المأخوذة من المصادر المختلفة، فذلك يحدث بشكل اعتيادي في إطار الحوار بالعامية المصرية، فلا يوجد من يراقب المتكلمين. ورغم أن اللغة تتوفر على مصادر كثيرة للتعبير الشخصي، فإن ذلك السبب نفسه هو ما جعلها تعتبر "فاسدة" و"مشوشة" مقارنةً بالعربية الفصحى.

التصورات المحلية عن اللغة

نشأت الغالبية العظمى من المصريين يتكلمون أنواعًا مختلفة من العامية المصرية. إنها لغتهم الأم، اللغة التي يتعلمونها في البيت دون إرشادات، لغة تحيط

بهم، ويتعلمون الغناء والتنكيت وسب أعدائهم بها وابتكار ألفاظ عامية منها. إنها باختصار اللغة التي يكتسبون بها المهارات الاجتماعية المختلفة. وكمعظم مجالات الثقافة تُقيّم العامية المصرية بطرائق متناقضة في الوقت نفسه، وهناك عدد من الآراء الرسمية أو الثابتة عن العامية والتي عادة ما تقال صراحة، مثل "مالهاش قواعد" و"بتتغير كتير"، لكن العامية المصرية أيضًا تحدد وبلا شك الهوية المصرية والثقافة الوطنية. فنادرًا – لو نحينا جانبًا بعض المثقفين – ما يتمنى أحد على سبيل المثال أن تنتهي العامية المصرية وتحل محلها الفصحى، فالناس يصفون العامية بأنها "سهلة" و"دمها خفيف" و"أحلى من" اللهجات العربية الأخرى، وبأنها "تعود" وأنها "لغة المصريين". ومن الأمور المهمة كذلك أن الناس يشعرون بالارتياح مع هذه اللغة؛ لأن كفاءتهم اللغوية فيها ليست محل اختبار، ولم يبد لي أن أي فرد – وبغض النظر عن المستوى التعليمي – يعرف بشكل شخصي أفرادًا يستخدون العربية الفصحى في الحديث، فالاستخدام التلقائي للفصحى في التعاملات المباشرة يعتبر متكلفًا ومثيرا للسخرية. إن المصريين الحقيقين "الأصلاء" – أبناء وبنات البلد الحقيقين – يجب أن يتكلموا بالعامية المصرية وألا يتفلسفون بالفصحى (المسيري ١٩٧٨)، لكن الأمر ذا الدلالة المهمة هو أن العلاقة بين هذه اللغة والهوية المصرية لا يعبر عنها باعتبارها مناقضة لهوية الناس المسلمين، كأن يقال إن "المسلمين المصريين الحقيقيين" يجب أن يتوقفوا عن الحديث بالعامية المصرية.

وكما رأينا منذ قليل، يوجد بالعامية المصرية طبقات من الاستعارات اللفظية وغيرها من المؤثرات من اللغات الأخرى، كاللغة القبطية والتركية والفارسية واليونانية والإيطالية والفرنسية والإنجليزية والعربية الفصحى، ولم تعد كثير من هذه الاستعارات تعتبر أجنبية؛ حيث أصبحت مندمجة فونولوجيا (أي فيما يتعلق بصوتيات الكلام) على مر الوقت. وكما هو الحال بالنسبة إلى اللهجات الأخرى، يُظهر هذا بشكل صريح تنوع الصلات مع اللغات الأخرى. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية للعداء التاريخي، الذي يكنه بعض المثقفين للغات غير الفصيحة، فالعربية

الفصحى تعد "نقية"، وهذا النقاء يتجاوز حدود اللغة نفسها ويُعبر عنه أيضًا باعتباره فضيلة أخلاقية. على العكس منها، تُنتقد العامية لأنها مليئة بالتجاوزات ومشوشة وسطحية مقــارنةً بالعــربية الفصحى بسبب افتقارها لأي علاقة تاريخية بالإسلام أو عموما لأي علاقة بأي مجال ديني. لكنها على الرغم من ذلك اللغة الأم للناس أنفسهم الذين يزدرونها.

أجــريت مقابلة مطولة مع امرأة تدعى أم حسن في بداية الأربعينيات، وذهبت أم حسن للكُتاب حين كانت في المدرسة الابتدائية، وكانت تقضي ساعة أو اثنتين مع الشيخ في كُتاب قريب من منزلها كل يوم بعد خروجها من المدرسة. وأحبت الخبرتين، لكن أباها أخرجها من التعليم بعد السنة الرابعة رغم أنها كانت تلميذة نجيبة، وكان معلموها يوقفونه في الشارع ويوبخونه حتى يجعلها تكمل تعليمها. كان والد أم حسن مريضًا ووالدتها لم تكن تعمل، فبدأت تعمل خادمة في المنازل، ومن خلال لقاءاتي الكثيرة بها ومناقشاتي المطولة معها، تعمق فهمي لمسألة كنت قد سمعت عنها كثيرًا من آخرين. أم حسن دقيقة جدًا في كلامها وتجيب عن أسئلتي بعناية، بالإضافة إلى أنها تتطوع بتقديم الكثير من المعلومات المهمة، وفي إطار الكلام عن مجلتها المفضلة وحبها للقراءة، توقفت لتشرح لي الفرق بين العامية والفصحى:

> فيه فرق، لما بتكلم بالعامية الكلام بيبقى مني ليكي على طول، وإللى في المجلة ده فصحى، أما إللى بتكلمه معاكي دلوقتي عامية. اللغة العربية مش صعبة لكن العامية هي لهجة الحياة. لو اتكلمت معاكي بالفصحى هاخد وقت كتير، ومش معقول نتكلم كده مع بعضنا.

"مني ليكي على طول" تصور دقيق بحق عن العامية المصرية؛ لأن استخدامها الشفهي، كما هو الحال بالنسبة إلى استخدام كل اللغات الأم في التعاملات اليومية، هو أكثر التنويعات اللغوية مباشرةً. كثيرا ما توصف بأنها لغة التفاعل المباشر الذي يتم وجهًا لوجه بين الأفراد على العكس من العربية الفصحى:

"وإحنا قاعدين قدام بعض"، ومعظم الناس ليسوا متمكنين من العربية الفصحى بحيث يستخدمونها في التكلم، وهذا يجعل استخدامها يأخذ وقتًا طويلاً وليس "على طول". إن تعبير "لهجة الحياة" مثير للسخرية فما يستخدمه المرء في الحياة هو لهجة، وليس لغة. قال لي رجل في الخامسة والأربعين يعمل مدرسا إن "اللغة العامية أسهل وبتوصل إلى القلب والروح أسرع من اللغة العربية [الفصحى]" (حائري Haeri ١٩٩٦، ص ٢١١). يلعب كل من دروس النحو والشيوخ والمدرسين والكتاتيب والمدارس والقراءة والكتابة دور الوساطة بين المرء وبين العربية الفصحى، فهي ليست مباشرة أو "على طول" أو تصل من الشخص إلى من يحادثه على الفور. وكما سنرى في الفصل القادم، تصل عملية الوساطة فيها إلى مدى أكبر من ذلك.

الفصحى في المدارس: النحو والتشكيل

قال رجال ونساء من خلفيات متنوعة إنهم يشعرون بضرورة معرفة العربية الفصحى لأنهم مسلمون "مفروض نعرف اللغة العربية عشان إحنا مسلمين". ففي البيت أو الكتّاب أو المدرسة، يتعلم الناس أن "اللغة العربية" هي لغة القرآن و"كلام ربنا". لقد أخبرني كل أفراد عائلة نادية أن الإنسان حين يصلي يصبح "مستريح" و"هادي" ويشعر بالـ"راحة". في الواقع يتكرر التعبير عن مشاعر الراحة والسعادة والسلام هذه خلال وصف العديد من الناس لخبراتهم في أثناء الصلاة أو قراءة القرآن أو الاستماع لتلاوته، وقد أخبرني والد أحد أصدقائي أنه بمجرد استيقاظه في الصباح يدير أحد شرائط القرآن حتى يكون البيت قد امتلأ بصوت القرآن حين يصبح جاهزًا للذهاب إلى العمل. قال إن هذه التجربة تجعل عقله مرتاحًا وجاهزًا لبدء اليوم، وفي إطار وصف الكثيرين لمشاعرهم تجاه هذه اللغة، غالبًا ما ذكروا أنهم يجدونها "جميلة" و"قوية" ومحركة لمشاعرهم، وتنسيهم مشكلاتهم اليومية.

لذلك كان من المحير أن أجد العديد من الناس يتحدثون أيضًا عن عدم إعجابهم، بل وكرههم، لحصص اللغة التي يدرسون فيها قواعد اللغة العربية، ولم يحبوا أيضًا حصص الأدب أو قراءة الكتب المكتوبة باللغة العربية. في الواقع أشار العـــديد من خريجي الجامعات، باستثناء حالات قليلة، إلى أنهم لا يحبون قراءة الكتب أو النصوص الطويلة المكتوبة باللغة العربية. لماذا؟ قابلت امرأتين في بداية العشرينيات تعملان أمينتي مكتبة، وحصلتا على شهادة جامعية من جامعة القاهرة، وجائتا من أسر موسرة بعض الشيء من الطبقة الوسطى، وذهبت كل منهما إلى الكتّاب، وسمعت كل منهما أول مقولة واضحة عن لغة القرآن من أبويها، واستلزمت الشهادات الجامعية التي حصلتا عليها والوظائف التي عملتا فيها معرفة العربية الفصحى، على عكس أفراد أسرة نادية، وسألت واحدة منهما:

س: لما كنتي بتسمعي القرآن وأنت صغيرة، كنت بتبقي عارفة أنتي بتسمعي إيه؟

ج: أيوة. كنا بنقعد نسمع وكنا فاهمين إنه حاجة مقدسة. ماما وبابا قالولنا إن الكلام ده قرآن ولازم نحافظ عليه، ونحفظه عشان ده كلام ربنا. لما كنت لسه صغيرة على الصلاة كنت بشوف مامتي وأحاول أقلدها. كانت لعبة حلوة بالنسبة لي. كنت أروح أجيب إيشارب طويل من بتوعها وأحطه على راســـي وأقف أصـــلي، وكـــان الكبار بيتبسطوا. كنت ساعات بسمّع السورة أو السورتين القصيرين إللى حافظاهم وبلاحظ إن مامتي مبسوطة، كانت بتبقى فخورة جدًا بيا ولما كان يجيلنا ضيوف تقولي أسمعلهم، ساعتها كان الكل بيضحكولي ويشجعوني. أنا متأكدة إن أهلي كانوا مهتمين جدًا بإني أتعلم الصلاة كلها وأحفظ حتت من القرآن.

وصفت كلتا المرأتين الشعور نفسه بالهدوء والسلام، الذي تحسانه في أثناء الصلاة، وفي أثناء استخدام اللغة للأغراض الدينية بشكل عام. ومثل أسرة نادية تمامًا، كانتا لا تحبان دروس النحو أو الأدب، وسألتهما لم أحبتا اللغة كثيرًا هكذا، رغم عدم رغبتهما في تعلم قواعدها أو قراءة نصوص مختلفة بها، فقالت إحداهما:

> كان صعب عشان إحنا كنا بنتعلم بطريقة معقدة جدًا. كنا بنضرب ويتزعقلنا. كان المطلوب مننا إننا نحفظ القواعد عشان لما نيجي نكتب نكتب مظبوط، ولما نكلم نكلم مظبوط ولما نيجي نقرأ القرآن نبقى عارفين مثلاً إن الحاجة دي منصوبة ولا مجرورة. الإعراب كان لازم عشان ما نغلطش.

في الواقع يعني النحو في مجمله لمعظم الناس الإعراب أو التشكيل[١٠]. ويوجد في العربية الفصحى نظام لتشكيل حالات الرفع والنصب والجر عن طريق ثلاث حركات قصيرة، هي الضمة والفتحة والكسرة على التوالي. بالإضافة إلى ذلك يتغير الشكل المميز للصوت الخاص بالإعراب إذا ما كانت الكلمة المراد تصريفها تنتهي بحرف علة، وهناك سلسلة كبيرة من القواعد المعقدة إلى حد كبير تتعلق بالشكل الصحيح المميز لأصوات الحالات الإعرابية المختلفة. (انظر جدول ١-١ في الفصل الأول).

وفي الكتابة، تُمثل هذه الحالات الإعرابية بعلامات صوتية مميزة توضع على الحرف الأخير من الكلمة المراد توضيح إعرابها، ولا توجد حروف تشير إليها، حيث إن الكتابة العربية بها أصوات متحركة طويلة وأصوات متحركة قصيرة.[١١] والقرآن يكتب مشكلاً بالكامل، وتعلم قراءته يتطلب بالضرورة معرفة الإعراب، ومن ثم النطق الصحيح لحالات الإعراب المختلفة، التي تعبر عنها علامات التشكيل، ولا توصف هذه المهمة بأنها شديدة الصعوبة ما دام الناس يتعلمون قراءة هذا النص فقط وحفظ بعض السور (عادة ما تكون السور الأقصر). هذا يعني على سبيل المثال أن العلامة الصوتية كذا أو كذا تعني الصوت [أ]، وحين

يبدأ الناس تعلم قراءة القرآن وهم أطفال لأول مرة لا يكونون مطالبين بفهم نظام الإعراب وتعقيداته المختلفة، فلا يجب أن يقلقوا أو يحبطوا؛ لأن كلمة ما في "حالة النصب وليس الجر". بالإضافة إلى ذلك لا ينظر لعربية القرآن والشعائر الدينية باعتبارها منافسة للعامية المصرية فيما يتعلق بالتعبير عن النفس.

لكن هؤلاء الأطفال يذهبون بعد ذلك إلى المدرسة، وهناك يقضون وقتًا كثيرًا في تعلم النحو، ويبدأ تدريس النحو بشكل جاد بعد المدرسة الابتدائية، منذ الإعدادي وحتى السنة الأخيرة في المرحلة الثانوية. فبعد أن يتعلم التلاميذ قراءة السور القصيرة وتلاوتها دون معرفة الإعراب معرفة جيدة، يطلب منهم فجأة فهمه وفك شفرات كل تفاصيله، ولا تؤهلهم خبرتهم العملية – فهم يتحدثون العامية المصرية – ولا تعلم القرآن الذي تلقوه في المدارس لهذه المهمة. والآن لا يجب عليهم فقط فهم هذا النظام فيما يتعلق بالتمكن من النص القرآني فحسب، بل الأكثر إحباطا من ذلك هو أنهم مطالبون بالكتابة والإجابة عن أسئلة الامتحانات بالعربية الفصحى، وهذا يعني أنه يجب عليهم تعلم تشغيل نظام لغوي يختلف كثيرا عن العامية المصرية بشكل عملي وبدقة، وتتوقف التقديرات التي يحصلون عليها على مدى نجاحهم في تحقيق ذلك.

يقوم طاهر، ابن نادية، بالمذاكرة لأخت خطيبته الطالبة في المرحلة الثانوية، وقال لي إنها لم تحصل على درجة جيدة في امتحان التاريخ؛ لأنها استخدمت الكثير من الكلمات والجمل المصرية، فعلى سبيل المثال، كتبت "بعدين" بدلاً من "ثم"، ورغم أن كلتا الكلمتين لها المعنى نفسه لكن الأولى هي الكلمة المستخدمة بالعامية المصرية، وقال طاهر إن إجاباتها لم تكن خاطئة من حيث المضمون "دي مش غلطة تاريخية"، لكنها احتوت على أخطاء لغوية. العائلة التي تسكن فوق طاهر لديها فتاتان في الجامعة وأخرى في المدرسة الثانوية، وفتيان أحدهما في الثانوي أيضًا، وقد رسب الأخ الأكبر في امتحانات الثانوية العامة مرتين متتاليتين بسبب أدائه السيئ في امتحانات اللغة العربية، وباسترجاع ما قام به في هذين الامتحانين،

تسائل هذا الشاب بطريقة خطابية "ممكن تصدقي إني سقطت في لغة بلدي؟"، وفي عدد من النقاشات الجماعية مع هذه الأسرة حول خبراتهم المدرسية – وقد كانت نقاشات مفعمة بالإثارة والسخونة أحيانًا وبالدعابة دائمًا – شرحوا لي مشكلاتهم المتعلقة بدرجات الامتحانات، وقالوا إن هناك مدرسين لا يقبلون الإجابة بالعامية المصرية حتى لو كانت صحيحة، وهناك آخرون يقبلونها لكنهم يخصمون بعض الدرجات. أما طلبة المرحلة الثانوية فذكروا أيضًا أن اختيار اللفظ الصحيح كان أحد أهم مصادر قلقهم.

ويبدو أن الجيل السابق أيضًا عاش خبرات شبيهة، فقد قال لي قبطي مصري في الستينيات من عمره عن ذكرياته في المرحلة الثانوية.

> على أيامنا كان المدرس بيلبس عمة وقفطان مش بدلة. مرة المدرس بتاعنا دخل الفصل وإدانا إملا. كتبت عادي، كل الكلمات كانت صح بس مش متشكلة من غير همزة ولا تشكيل ومعرفش إيه. إداني صفر، وإدا الناس إللي عملوا غلطات بس شكلوا الكلام درجات كويسة. بعدها سألته ليه كدا فقال إن كده تبقى لغة عامية ودي ما تنفعش، قال "أنا عايز اللغة العربية؟" ماشي، بدأت أفهم وبقيت بعمل التشكيل وكل حاجة. كنا ساعتها في أولى ثانوي.

قضى ديلورث باركنسون Dilworth Parkinson عدة سنوات وهو يقوم بأبحاث عن قدرات المصريين اللغوية، وعما يعتبرونه لغة عربية فصحى، وقد قام بإجراء اختبارات كتابية مفصلة لمصريين من خلفيات تعليمية مختلفة، وتوصل إلى أن العديد من المتعلمين ليسوا مرتاحين بخصوص شكل اللغة، وتوصل أيضا إلى أن "البعض عبر عن استيائه من الشكل بسبب صعوبته، وبسبب تأثير نتائج امتحانات اللغة العربية على اختياراتهم المهنية المستقبلية" (باركنسون ١٩٩١، ص ٤٠).

في كل مرة كنت أسأل الناس عما يجدونه صعبًا فيها بالتحديد، كانوا يعطونني أمثلة على مشكلات متعلقة بالإعراب، وليس الحديث عن اهتمام المصريين بنظام الإعراب وخوفهم منه بمبالغة، فالوعي به منتشر جدًا وموجود دائمًا. ولذلك رغم أن الجميع يعلمون أن للتشكيل أهمية قصوى في قراءة القرآن، فإنهم يخشونه ولا يحبون استخدامه العملي في السياقات الأخرى مثل دروس النحو أو في أوقات الامتحانات وكتابة موضوعات الإنشاء، ويسمع المرء مرارًا وتكرارًا عن هذا الكره لحصص النحو، وهو الأمر الذي كنت على علم به من بحثي الميداني الأول (حائري ١٩٩٦، الفصل السادس).

إن الخوف من الخطأ في العربية الفصحى لا يعبر عنه فقط من قضوا في التعليم سنوات قليلة، بل أيضًا من حصلوا على شهادات جامعية أو درجة الدكتوراة. فقد قال لي مصحح قضى حياته كلها في التصحيح اللغوي لكتابات الآخرين إنه يجد نفسه ممتلئًا بالخوف حين يكون بصحبة أحد رجال الدين المتعلمين: "إيه إللي هيحصل لو غلطت؟ هيتقال إن الراجل إللي المفروض إنه بيشتغل مصحح ميعرفش اللغة كويس". وكما هو متوقع، تواجه مثل هذه المشاعر كثيرًا بالمزاح أو الهجاء. فصورة مدرس اللغة والإبهام والتعقد المميزين للغة، التي تدرس في المدارس تستخدم في العديد من النكات والقفشات، ويشير البعض إلى مدرسي اللغة بـ "الإخوان النحويين"، ربما على غرار "الإخوان المسلمين" وهو حزب سياسي إسلامي محظور وإن كان فاعلاً.

ماذا يمكننا إذن أن نقول عن كيفية معايشة الناس للعربية الفصحى؟ فهي من ناحية اللغة التي يتعرف الناس عن طريقها على شعائر الإسلام وطقوسه، اللغة التي تثبت هويتهم باعتبارهم مسلمين، وتقر انتماء أنشطة بعينها لعالم النقاء والأخلاقية، العالم الرباني. والأكثر من ذلك، إنها لغة تستطيع خصائصها الجمالية والموسيقية تحريك عواطف مستمعيها، وخلق مشاعر من الروحانية والحنين والوحدة لديهم. هذا صحيح، خاصة وأن العربية الفصحى باعتبارها لغة الدين هي لغة شفهية في

الأساس. فالصلوات تتلى ولا تقرأ من أي نص في أثناء الصلاة، والأطفال يتعلمون أن يحفظوا سورًا من القرآن. والناس غالبًا ما يقومون بالتلاوة من ذاكرتهم في أثناء قرائتهم للنص القرآني. بالإضافة إلى ذلك، يعد فن تلاوة القرآن فنًا متطورًا جدًا، والناس يشترون شرائط كاسيت لمقرئيهم المفضلين ليستمعوا إليهم. وفي سياق الطقوس الدينية، تغيب التوقعات الكبرى المؤثرة بخصوص الاستخدام الصحيح للعربية الفصحى.

صحيح أن الكثير يتكلمون عن صرامة معلمي القرآن، بل حتى عن قيامهم بضربهم وما إلى ذلك، لكن المهام التي يجب عليهم تعلمها لا تتضمن الاستخدام الفعال للغة، بحيث تقوم تدريجيًا بالحلول محل العامية المصرية. لا تكون الصلاة صلاة إن تم أداؤها بأي لغة ثانية. من ناحية أخرى، تواجه المدرسة التلاميذ بمجموعة مختلفة تمامًا من المهام، رغم عدم نشوء أي سياقات توضع فيها كفاءتهم في لغتهم الأم (العامية المصرية) في موضع تنافس مع كفاءتهم في اللغة الفصحى في استخداماتها الدينية. إن تعلم استخدام العربية الفصحى استخداما حيا، وتعلم التعبير عن النفس عن طريق الحديث أو الكتابة بها أمر يمثل مصدرًا للقلق، لأن الفروق بين لغتهم الأم، وبين العربية الفصحى وكفائتهم النسبية في كليهما تبرز حينئذ. واضطرار الطلبة لتجنب استخدام اللغة، التي يبرعون فيها من أجل الإجابة عن أسئلة الامتحان، أو كتابة موضوع إنشاء يشجع معظمهم على عدم القراءة والكتابة فيما عدا ما هو مطلوب منهم في المدرسة. ونظرًا لأن التعبير عن النفس كتابةً بالعامية المصرية مسألة لا يُشجع عليها البتة، يُستبعد الكثير من الناس من مجال النشر.

هكذا تكون العربية الفصحى الخاصة بالمدارس والخطب، والكتب والمواد المطبوعة الأخرى "صعبة" و"ثقيلة" ومصدر للمخاوف والقلق، لكن لغة القرآن "معجزة" تجعل من يتلوها أو يسمعها يشعر بالهدوء والسلام، لذلك يبدو أن هناك فصحى الدين من ناحية، والفصحى المتعلقة بكل شيء آخر من ناحية أخرى.

العربية الفصحى و"العربية الفصحى": ميادين الالتباس

لو وافقنا على وجود هذا القدر من المواجهات والتناقضات داخل اللغة نفسها، فهل سيعتبر الناس أن هناك لغتين متميزتين ويمنحانهما أسماء مختلفة؟ يستخدم الناس بشكــل عــام المصطلحات نفسها للإشــارة إلى كليهما، أي اللغة العربية أو الفصحى أو (اللغة) العربية الفصحى، وتستخدم المصطلحات نفسها في الكتب الدراسية ووسائل الإعلام، وفي الخطب العامة التي يلقيها الساسة والمثقفون (انظر باركنسون ١٩٩١)، ويصر معظم الناس على وجود لغة عربية فصحى واحدة فقط "فيه فصحى واحدة"، فيقولون إن الاستخدامات المعاصرة والاستخدامات غير الدينية للعربية الفصحى هي امتدادات مباشرة للغة القرآن؛ فاللغة الأقدم تشمل الأشكال الأحدث تاريخيًا، والأحدث لا تحل محل الأقدم أبدًا بأي حال من الأحوال، وسألت أم حسن ما إذا كانت اللغة الموجودة في المجلة، التي تقرأها هي نفسها التي في القرآن، فأجابت:

> لأ فيه فرق عشان الكلمات في القرآن مكتوبة متشكلة بالفتحة والكسرة والضمة، ولازم وأنت بتقري تعملي حسابهم. لازم وأنت بتقري قرآن تنطقيهم كلهم، أما في المجلة لأ الكلمة بتكتب من غير تشكيل. بس ما فيش فرق إلا في التشكيل.

وكما ذكر سابقًا، فإن الإعراب في العربية الفصحى عبارة عن التشكيل، الذي يظهــر عن طريق كتابة علامات صوتية مميزة فوق الحروف وتحتها، وبشكل عام لا يوضع التشكيل في الكتابات غير الدينية خاصة تلك الموجهة إلى الكبار، فالمفروض أن الشخص قادر على إضافته بشكل صحيح في أثناء القراءة. وفي الواقع يعتبر وضع التشكيل مسألة مهينة للقراء الكبار، وبالتالي لا تطبع المجلات والجرائد مقالاتها بالتشكيل، وهــكذا لا يــظهــر التشكيل كما أوضحت أم حسن، لكن لم يخرج أي قرآن للوجود دون تشكيل، ومن ثم يختلف شكل الفصحى الدينية عن غير الدينية بشكل واضح في الطباعة. وهناك استثناء أساسي

لذلك هو كتب الأطفال التي غالبًا ما توضع فيها بعض علامات التشكيل. بالإضافة إلى ذلك دائمًا ما يطبع القرآن بأساليب زخرفية عديدة، ولا يطبع أو ينشر بنفس الخطوط العادية المستخدمة في المواد المطبوعة الأخرى؛ لذا فإن ما تقوله أم حسن صحيح بالنسبة لنقطتين متصلتين ببعضهما: ففي المجلة التي كانت تقرأها كان التشكيل غير موجود ماديًا، وفي الوقت نفسه عادة ما تستعمل المجلات والجرائد أسلوبًا في الكتابة لا يعتمد فهمه كليًا على معرفة القراء بنظام الإعراب (انظر الفصل الثالث).

وقد عبّر الكثير من الناس عن هذا الفارق الجوهري بين لغة وسائل الإعلام المطبوعة ولغة القرآن، وقد تكرر وصف الفرق بهذه الطريقة، وسألت ما إذا كانت هذه الاختلافات جعلت وسائل الإعلام المطبوعة، على سبيل المثال، "أسهل"، واتضح أن السؤال عويص إلى حد ما، وذلك لأنه باستثناء وجود الشخص في الفصل، لا يقرأ النص القرآني بهدف التوصل إلى نوع ما من الفهم الواضح – أي فك لشفرات المعلومات كلمة بكلمة. إنه ليس كتابا دراسيا أو قصة في الأخبار أو كتيب إرشادات، فالنصوص الدينية جميعها ليست هكذا. إنه موجود حتى يقرأ ويتلى ويتأمله الناس من حيث أشكاله وأصواته، كما يتأملون معانيه بالضبط؛ لذلك لا يمكن لأحد مقارنة لغته بلغة النصوص الأخرى فيما يختص بالـسهولة" أو "الصعوبة"، خاصة لأن هذه الاعتبارات لا تنشأ – كما ناقشنا للتو – إلا حين يضطر الناس لإنتاج اللغة بأنفسهم (أي استخدامها استخداما إيجابيا)، لكن الحال يختلف بالنسبة للتعامل مع القرآن أو كتب الصلاة أو أداء الصلوات اليومية التي يتم حفظها.

هل تختلف لغة وسائل الإعلام المطبوعة – وبشكل أكثر عمومية النصوص غير الدينية – عن اللغة العربية إذن؟ أجاب معظم الناس عن هذا بالنفي. لقد أصررت على هذا السؤال، وتساءلت ما إذا كانوا قد سمعوا عددًا من المصطلحات التي يستخدمها بعض المثقفين مثل "فصحى العصر" "فصحى الصحافة" "الفصحى

المبسطة"(*). قالوا إنهم لم يسمعوا بهذه المصطلحات، لكن الحديث تكرر عن وجود اختلافات متعلقة بالتشكيل، وشرحوا أن هناك أنواعا من الكتابة "ثقيلة" أو "شديدة التعقيد" خاصة بسبب استخدام كلمات صعبة، وهناك أنواع أخرى ليست كذلك، "لكنها جميعا فصحى". كنت أسأل "أتقصد الفصحى نفسها التي هي لغة القرآن؟"، إحدى الإجابات المتكررة كانت "أجل، إنها أصل اللغة العربية ولا يوجد فصحى أخرى". أما الإجابة عن سؤال "هل تغيرت الفصحى عبر الزمن عما كانت عليه في الماضي؟" فكانت "كلا، لا تزال كما هي. إن الفصحى لا تتغير ولا يفترض أن تتغير، فأي شيء يكتب الآن اشتملت عليه لغة القرآن وشكلت أساسًا له".

وكما ذكر في التصدير، يستخدم الكثيرون من المتخصصين في العلوم الاجتماعية من العرب، أو غيرهم مصطلح العربية القياسية الحديثة Modern Standard Arabic، أو المصطلح الأقل استخداما "العربية الحديثة Modern Arabic" (بالفرنسية L'Arabe Moderne)، للإشارة إلى الاستخدامات المعاصرة للعربية الفصحى. والمثقفون المصريون والعرب الذين صاغوا تعبيرات مثل: "فصحى العصر" و"اللغة العربية الحديثة" أو "الفصحى الحديثة" و"اللغة الثالثة" و"اللغة الوسطى"، يأملون في تأكيد حقيقة أن الأشكال المعاصرة للغة ليست مختلفة لغويا عن تلك الخاصة بالنصوص الدينية القديمة وحسب، إنما لديها مكانة مستقلة وغير دينية. قال لي أحد الناشرين في شيء من العنف: "هذه فصحى حديثة، مثلها مثل أي لغة حديثة أخرى، كالإنجليزية أو الفرنسية. إنها موجودة، وفي كل مكان، وليس هناك ما هو أكثر من ذلك لنتحدث عنه". وفي مقدمة أول قاموس شامل للعامية المصرية، فَرق المؤلفون بين "أداة النقل اللغوية لتراث الثقافة الإسلامية الرفيعة والدين"، والتي يطلقون عليها "فصحى التراث"، وبين "أداة نقل الثقافة الحديثة والتكنولوجيا" والتي يطلقون عليها "فصحى العصر" (بدوي وهندز ١٩٨٦: ص ٨) ورغم أن معظم الناس لا يستخدمون مثل هذه المصطلحات أو يحدثون هذه التفرقة

(*) استخدمت الكاتبة هذه المصطلحات بالعربية في الأصل – المترجمة.

بناء على معايير مختلفة، فإن الطرائق التي يعايش بها الناس "اللغة العربية الفصحى" تتباين بشدة في سياق الدين عنها في السياقات الأخرى.

ينتشر الاستخدام الفعلي للعربية الفصحى في مجال الكتابة، وتتباين وجهات نظر الكتاب والشعراء والصحفيين في هذه الموضوعات، والتي سيتم تناولها في الفصل الخامس، لكن ما يهم الآن هو الإشارة إلى أن من لا يوافقون على وجود نوع "حديث"، أو مختلف بأي حال من الأحوال من العربية الفصحى هم من ذوي المعتقدات الدينية، وبعضهم لا يجد تعارضًا ضروريا بين الحداثة والدين، لكن، في أغلب الأحيان، أولئك المثقفون الذين يبغون "مصر حديثة" أي دولة علمانية، تتأسس فيها الدولة على مبادئ الوطنية الحديثة، هم أنفسهم من يفرقون بين الفصحى الخاصة بالإسلام والفصحى المستخدمة في كل الأغراض الكتابية الأخرى الموجودة اليوم في مصر. إن الرهان هنا يكون بصدد تعريف مصر نفسه ومستقبلها، فالأمة الحديثة يجب أن يكون لها لغة حديثة، هكذا يذهب هذا الرأي. لكن ما الذي يحدد هوية مصر باعتبارها أمة؟ وهل في مصر دولة حديثة حيث يتم التعامل مع المواطنين، من حيث المبدأ، باعتبارهم متساويين بغض النظر عن دينهم، ولغتهم ونوعهم وطبقتهم وما إلى ذلك؟ مم تتألف حداثة العربية الفصحى المعاصرة؟

يحدد دستور مصر لعام ١٩٨٠ أن العربية هي "لغة البلاد الرسمية"، (ويذكر أيضًا أن الإسلام هو الدين الرسمي، والشريعة هي أساس أو إطار قوانين الدولة)، لكن أية فصحى؟ تلك التي هي كلمة الله، لغة القرآن والإسلام؟ أم نسختها الأحدث، أم كلتاهما؟

إن هذا ميدان واسع للالتباس يمكن استخدامه والتلاعب به لأغراض سياسية متنوعة، ومن قبل مجموعات ومؤسسات مختلفة منها مؤسسات الدولة. ففي مجال الثقافة والصراعات السياسية، الضمنية منها والصريحة، نشأت العربية الفصحى باعتبارها القناة الرئيسية لصياغة أنواع كثيرة من الرؤى والتصورات عن العالم.

وبالقدر الذي تكون به الأهداف السياسية للدولة هي محور الاهتمام، يصبح التذرع بالتباس مرجعيات العربية الفصحى مفيدًا، وبسبب وجود مؤسسة الأزهر التعليمية الدينية، والتي هي أقدم المؤسسات التعليمية في البلاد (أُسس في القرن العاشر)، غالبًا ما يفترض أن التعليم الواقع خارج هذا النظام، أي المؤسسات التعليمية العامة التابعة للدولة في الأساس، هو تعليم علماني. فعلى سبيل المثال، يقال إن "الفصحى التقليدية" تدرس "في النظام الأزهري" في حين تدرس "الفصحى المعاصرة" في "المدارس العلمانية" (بدوي وهندز ١٩٨٦: ص٩). وهذا يشبه تعبير ورد في **قاموس مصر التاريخي Historical Dictionary of Egypt**، حيث أشير إلى المناهج الدراسية الخاصة بالمدارس التبشيرية بالـ "علمانية": "قدمت تعليما علمانيا ذا جودة عالية للمصريين" (١٩٨٤: ص٢٧٠). لكن كما رأينا للتو، الدين ليس جزءًا من المقررات في مدارس الدولة فحسب، بل إن الطقوس الدينية تدرس فيها أيضًا. وتذيع محطات الإذاعة والتلفيزيون، وكلها تسيطر عليها الدولة، الآذان وتعرض عددًا من البرامج الدينية الأخرى. وتثبت دراسة ستاريت الأنثروبولوجية الوصفية عن النظام التعليمي التابع للدولة في مصر – والتي جاء عنوانها **وضع الإسلام موضع التنفيذ Putting Islam to Work** موفقًا – أن المناهج الدراسية بعيدة تماما عن كونها "علمانية" (ستاريت ١٩٩٨).

يسمح التباس "العربية الفصحى" أيضًا بوجود أبنية وطنية تجعل الحدود بين "مصر" و"مصر العربية" غامضة، كما يشير الاسم الرسمي للدولة "جمهورية مصر العربية". تاريخيًا، ميز المصريين أنفسهم عن العرب، حتى إنه يندر حاليًا أن يطابقوا بين أنفسهم وبين العرب في السياقات غير الرسمية، فكلمة "العرب" يستخدمها المصريون في الأساس للإشارة إلى سكان دول الخليج، الذين ينظر إليهم إجمالاً ببعض الازدراء، ولقد تحدث المصريون اللغة القبطية قبل قدوم الجيوش العربية، وازدهرت حضارتهم الفرعونية العريقة، والأهم من ذلك أن مصر امتلكت الحدود الإقليمية نفسها طوال التاريخ على خلاف دول عربية أخرى. كل هذه الأمور تشكل أسبابًا لوجود تصورات عن هوية مصرية متميزة. في الوقت نفسه

وابتداءً من أربعينيات القرن العشرين بدأت الهوية السياسية للـ"عرب" في الانتشار في مصر أيضا، وهي الهوية التي عبر عنها الحلم بأمة عربية تقف متحدة في مواجهة الاستعمار وإسرائيل والإمبريالية بوجه عام[٢٢]. إن لغة هذه الأمة العربية الواحدة – التي يُعرف "العربي" فيها باعتباره من يتكلم العربية بغض النظر عن دينه – هي العربية الفصحى، وأعتقد أنه كان هناك أمل – ولا يزال – في ألا تتماثل هذه اللغة مع لغة الإسلام، بل مع لغة العلم والكتب والأدب حتى لا يحدث إقصاء لغير المسلمين. وتندر التحليلات التاريخية والإثنوجرافية التي تتناول الكيفية التي عاش المصريون من خلالها الخبرات، التي قُصد منها تحويلهم إلى عرب من خلال استخدام العربية الفصحى، وأحد المصادر القليلة التي تلقي بعض الضوء على هذا الموضوع هي السيرة الذاتية لليلى أحمد؛ فكغيرها من أبناء الطبقات العليا، درست أحمد في مدرسة أجنبية خاصة، يدرس فيها بلغات غير اللغة العربية (كانت الإنجليزية في حالتها). وقد تعلمت العربية الفصحى باعتبارها مادة من المواد الأخرى لساعات قليلة في الأسبوع. وفي فصل بعنوان "أن أصبح عربية" وصفت تجربة مرت بها في إحدى حصص اللغة العربية في المدرسة الثانوية بعد مجيء عبد الناصر إلى السلطة عام ١٩٥٢ مباشرة:

> طلبت مني المدرسة أن أقرأ، وبدأت أقرأ بتلعثم، وبدأت تقاطعني وتصحح لي بهدوء في البداية. لكن مع استمراري في التعثر صار غضبها يتزايد بالتدريج، فتركت مكتبها ووقفت أمامي لتنقض على كل خطأ أرتكبه، وكانت امرأة سريعة الغضب ولم أكن قد أعددت واجبي.
>
> صرخت في وجهي في النهاية قائلة "أنت عربية، عربية ولا تعرفين لغتك". فقلت وقد استشطت غضبًا فجأة "لست عربية. أنا مصرية ونحن لا نتكلم هكذا على أية حال" وأغلقت كتابي بعنف. (أحمد ١٩٩٩: ص ٢٤٣).

استغرقت عملية جعل المصريين يدركون ويقبلون أسباب الحاجة، لاعتبار أنفسهم "مصريين عربًا" عددًا من العقود، تلك العملية التي لم تتضح بعد جميع نتائجها. إن الالتباس اللغوي، كما اقترحت، يغذي مجالات كاملة من الأمور الملتبسة المترابطة التي يلعب فيها لاعبون متنوعون، ويعتبر الالتباس متضمنًا فيها في الوقت نفسه.

قابلت عددا من الأقباط المصريين وسألت عن خبراتهم في المدرسة بشيء من التفصيل، كما فعلت مع كل من تكلمت معهم، وروى لي حاتم، الذي كان في أواخر العشرينيات ويعمل في مكتبة عامة، عن أيام المدرسة ما يلي:

> المسيحيين كانوا قليلين، يمكن كنا تمانية ولا تسعة وكنا بناخد حصص دين. ده إللى خلاني أعرف حاجات كتير عن الإسلام وأحفظ حتت منه زي آية الكرسي وحاجات كده، ولسه فاكرهم لحد دلوقتي. لما كنا بنسمع الآيات ما كانش فيه فرق بين المسيحي زي والمسلم. كان لازم الطلبة كلهم يحفظوا الآيات إللى بناخدها في الفصل. كان بيتقالنا إن إللى ميعرفش القرآن مش هيتعلم اللغة العربية كويس والحكاية دي خلتني محبش اللغة العربية. حسيت إني بتعلم لغة ليها هدف ديني معين. كان المدرس عاوز يعلمنا اللغة باستخدام القرآن. حسيت إن ده ضد احترامي لنفسي ففضلت ماحبش اللغة دي لحد دلوقتي.

قبل أن يخبرني حاتم عما سمعه في المدرسة – " إللى ميعرفش القرآن مش هيتعلم اللغة العربية كويس "– كنت قد سمعت الكثير غيره يؤكدون على مقولات مشابهة، وكانت إحدى المقولات الشائعة التي سمعتها في عدة سياقات: "إن كنت تريد تعلم اللغة العربية جيدًا، يجب عليك معرفة القرآن". في مقابلات أخرى مع أقباط مصريين، بما فيها مقابلة جماعية أجريت في كنيسة، هي مركز اجتماعي في الوقت نفسه، قيل لي إنهم يسمعون ذلك كثيرًا "بنسمعه كتير". إن هذه العلاقة تمثل

إشكالية بالنسبة إلى غير المسلمين؛ لأن العربية الفصحي تمثل اللغة الرسمية لمصر. لو كانت العامية المصرية – على سبيل المثال، وهي اللغة الرسمية لمصر وكانت الفصحى مقتصرة على مجال الدين، لما كانت العلاقة ستمثل مشكلة بالنسبة إلى غير المسلمين. فالمصري غير المسلم يجد نفسه في حصص اللغة العربية في المدارس العامة في مواجهة لغة تعتبر اللغة الرسمية لدولته، ولغة الإسلام في الوقت نفسه، وكما رأينا سابقًا يتعلم التلاميذ المصريين الصلوات في المدارس العــامة (إلــى جانب أماكــن أخرى)، لكن الأقباط يتعلمون صلواتهم في الكنائس أو البيوت. هل يضعف ثالوث العربية الفصحى والدولة والإسلام من مكانة غير المسلمين؟

"لغة بلدي"

قيل لي في عدد من المقابلات التي أجريتها مع المعلمين، إن الأقباط المصريين لا يمكنهم أن يصبحوا مدرسين للعربية الفصحى في المدارس العامة، ولا يبدو أن هناك قانونًا يقضي بهذا الأمر، بل هو اتفاق ضمني، وفسر الجميع الوضع بالطريقة نفسها، سواءً المدرسون الذين أخبروني بهذه المعلومة، أو غيرهم ممن تكلمت معهم حول هذا الموضوع.[١٣] كلهم قالوا إن أهم نص بالعربية الفصحى هو القرآن. ومادام أنه يعبر عن أعلى مستوى من الإنجاز اللغوي، يجب أن يستخدم لأغراض التدريس. يرى هؤلاء أنه لا يمكن أن نتوقع من غير المسلمين أن يعرفوا القرآن كالمسلمين، لذلك يجب ألا يصبح غير المسلمين مدرسين للغة. إن معرفة اللغة تتم مساواتهما بمعرفة القرآن، حتى أنني حين أشرت إلى أننا نناقش تعليم اللغة، وليس الدين قيل لي "مفيش فرق هنا".

في الوقت نفسه، يُكتب الكتاب المقدس الذي يقرأه الأقباط، وكذلك كتب الصلاة بالعربية الفصحى[١٤]. فهل يعتبر الأقباط العربية الفصحى لغة دينهم؟ في

المقابلة الجماعية التي ذكرتها سابقًا قالوا جميعًا إنهم يجدون "أسلوب القرآن أصعب من أسلوب الإنجيل"، وتكلم شاب في الـــ١٧ مطولاً عن مدى سهولة اللغة القبطية، وأنها لو درست في المدارس لتمكن الجميع من تعلمها في سنوات قليلة، لكن الحوار تركز معه في جزء صغير منه حول صعوبة لغة القرآن "جامد، صعب". قالت شابة في العشرينيات، كأنها تقصد جعل النقاش متوازنًا "فيه ناس بتحبها جدًا، أكيد هيا حلوة في حاجات". رغم أنهم جميعًا يستخدمون كتب الصلوات نفسها ويحفظون بعضًا منها وكلها مكتوبة بالعربية الفصحى، فإنهم قالوا إن بإمكانهم "الصلاة بأي لغة" لو أرادوا. في سبيل مقارنة علاقة كلا الدينين باللغة، قال أحد الشباب "هناك فرق كبير جدًا. في الإسلام يوجد ضغط لتعلم اللغة: "افعل هذا، احفــظ ذاك" لكــن بالنســبة إلينا لسنا مجبرين، فبإمكان المرء أن يكون مسيحيًا ولا يعرف اللغة العربية"، وذكر بعضهم أن الكتاب المقدس يمكن أن يكون بالإنجليزية أو الفرنسية، وسألت أكبر شخص في المجموعة وكان في الستينيات من العمر إن كان يوافق على ذلك، فقال "علاقة اللغة بالدين الإسلامي قوية، لكن بالنسبة إلى المسيحية ليست علاقة خاصة وإنما علاقة عادية". وأضاف رجل آخر "أعتقد أنه لا يوجد مسلم يوافق على أن يصلي بالإنجليزية، سيعتبر حراما أن يقرأ القرآن بالإنجليزية. فالواحد يفضل قراءته باللغة العربية."

كان شخصان من هذه المجموعة قد أوضحا من قبل أنهما يحبان العامية المصرية حقًا، وبعد الاستماع إلى آراء المجموعة حول علاقة كل دين بالعربية الفصحى، سألتهم ماذا ستكون ردود أفعالهم إن قام أحد بترجمة الكتاب المقدس وكل الصلوات المعتادة للعامية المصرية، فرد الرجل الكبير على الفور "لا، كل كتبنا مكتوبة بالفصحى، ورأيي الشخصي هو لا، فكتابنا موجود باللغة العربية الفصحى وهذا هو الحال، وقد تعودنا عليه وأنا أصلي بها وأفهمها، وأضاف رجل آخر "الكتابة بالعامية صعبة"، وإنجيلنا هو "الخبر الطيب"، وكتابنا – العهد الجديد –

صغير (ويشير بأصابعه)، أما بالعامية فممكن ياخد ٧ مجلدات أما باللغة العربية أقصر كتير" والتحق أصغر الموجودين بالحوار قائلاً:

> اللغة العامية قديمة جدًا وما عدش ممكن نستعملها عشان بتتغير كتير. إخواننا المسلمين عندهم القرآن، ربنا كتب الكتاب ده بالوحي، صح؟ إحنا عندنا الإنجيل إللى يعتبر مكتوب من عند ربنا بإيد الأنبيا لكن بوحي الروح القدس. من غير الوحي ده ماكنش هيبقى الإنجيل لإن الإنجيل في جوهره كتاب الرب وغير محدود. ولو ماكنش فيه روح ربنا كان هيبقى كتاب زي أي كتاب تاني وعشان كده بيتقال عليه "كتاب الحياة". ما أقدرش أغير حاجة في الكتاب ده طالما هو من صنع الروح القدس أو ربنا. ولا يمكن أبدًا ييجي الوقت إللى أقول فيه إني هكتبه بالعامية.

إذن، من ناحية، هناك اتفاق عام على أن العلاقة بين المسيحية والعربية الفصحى ليست "خاصة"، ومختلفة تمامًا عن تلك التي بين الإسلام واللغة، لكن من ناحية أخرى، يجب أن يبقى الكتاب المقدس بالعربية الفصحى (بعد أن صار من النادر جدًا الآن استخدام النسخ القبطية). ويشترك بعض الأقباط المصريين، جزئيًا، في الاحترام والتبجيل المبالغ فيه للغة العربية الفصحى، وفي تصور العامية المصرية على أنها غير ملائمة، لأن تصبح لغة مكتوبة (إنها "تتغير باستمرار" و"ليست موجزة"،... إلخ).

لكن على الدرجة نفسها من الأهمية، يسمح غموض اللغة العربية الفصحى بوجود بُنى لـــ"أمة" يمكن رؤية لغتها على أنها بعيدة عن الإسلام ومجردة عنه، وعلق الشاب الذي درس في مدرسة خاصة باللغة الإنجليزية، خلاف باقي المجموعة قائلاً:

> بغض النظر عن القرآن، اللغة العربية هي لغة بلدي ولازم يبقى فيه إنتماء ليها. دي حاجة تخصني زي وطني بالظبط. واللغة العربية تعتبر حاجة من تراثنا زي التراث الفرعوني كده. ليها نفس التقدير. فلما أبصلها من الزاوية دي لازم أحبها.

عبر كل الموجودين عن الموافقة التامة على هذا التقييم، وتجدر ملاحظة أن تعبيري "بلد" و"وطن" يتم استخدامهما بالتبادل، وفي حين أن الأولى لها دلالة محلية مثل القرية أو الدولة، فإن الأخرى تدل على "الأمة". لنتذكر أن أحد أفراد الأسرة التي تسكن فوق نادية وصف رسوبه في امتحانات اللغة العربية بـــ "الفشل في لغة بلدي". سألت المجموعة ما المقصود بـــ"الوطن العربي"، وما إذا كان يعني الشيء نفسها مثل "القومية العربية". رد الرجل المسن "أجل، كله، السعودية والكويت والإمارات والخليج وما إلى ذلك". وهكذا ينظر إلى العربية الفصحى باعتبارها أمرًا ضروريًا لتحقق وحدة العرب وأهداف الأمة العربية. وتسود هذه الآراء إلى حد بعيد بين المصريين، ولا يمكن للغة هذه الأمة أن تعلي من شأن إحدى اللهجات المحلية عن أخرى، لأن اللهجات تختلف فيما بينها وهذا من شأنه أن يعرقل، ليس التواصل فحسب، بل والوحدة أيضًا. يسمع المصريون مرارًا وتكرارًا في المدارس، في إطار حصص الدين والنحو والأدب والتاريخ، أن لغة القرآن هي "اللغة العربية"، ويتعلمون أيضًا أنها لغة العرب والأمة العربية. إن التباس العربية الفصحى يتماشي مع التباس العربي (أهو المسلم أم أي شخص يتحدث العربية؟) مما يفتح إمكانيات الإقصاء أو الإدماج غير المستقر المؤسس على الهويات المختلفة والأهداف السياسية.

لقد ناقشنا حتى الآن أوجه إعادة الإنتاج الاجتماعي للعربية الفصحى في مجال الأنشطة الدينية، وذكرنا أيضًا عددًا من ملامحها الصوتية والنحوية، لكن ما شكل اللغة الأخرى، التي يسميها معظم الناس أيضًا عربية فصحى – تلك التي

ليست "على طول" من شخص إلى آخر؟ ما الآليات التي دخلت في إطار توليد الصور المعدلة المعاصرة من العربية الفصحى؟ ما المؤسسات ومن الذين يكرسون إلى إنتاجها، وإعادة إنتاجها؟ وما أنواع القيود الواقعة على الأدباء في استخدام "العربية الفصحى"؟

هناك عدة مواقع يمكن فحصها بحثًا عن إجابات هذه الأسئلة، واخترت أن أستكشف نشوء "العربية الفصحى" – "تحديثها" و"إحياءها" – في الإعلام الجماهيري المطبوع، والفصلان القادمان مخصصان لتحليل الأشكال المكتوبة للعربية الفصحى غير الدينية، وفي الفصل الثالث سنتتبع مسار القطعة المكتوبة إلى شكلها المطبوع النهائي.

هوامش الفصل الثانى

(١) إن نقص الاهتمام الموجه لدور الطقوس الدينية في بقاء العربية الفصحى باعتبارها لغة يقترن بندرة الدراسات المتاحة عن الصلاة نفسها. ففي دراسة عن المعاني الاجتماعية للصلوات اليومية في أندونسيا، يقول براون Brown: "رغم مركزيتها بالنسبة للأعمال الدينية التي يقوم بها المسلم، فإنها لا تذكر إلا بشكل موجز في الدراسات التي تتناول المجتمعات الإسلامية" (١٩٨٩: ص٦٠٠).

(٢) وجد فاجنر Wagner (١٩٩٣: ص ٤٤) حالة مشابهة لتلك في المغرب.

(٣) أرتني بعض الكتب التي قرأتها وأخرى كانت تقرأها في ذلك الحين. وكان معظمها يدور حول تربية الأطفال المسلمين وكيف يكون المرء مسلمًا صالحًا. وأحد هذه الكتب كان عن الأحاديث ومكتوب في أربعة أجزاء، وكتاب آخر لكاتب معاصر.

(٤) الأخ الأكبر لطاهر يعمل في المطعم نفسه الذي يغني فيه هو، ولديه شقة خاصة به يحيا فيها مع زوجته وابنته. لم تتح لي فرصة قضاء وقت طويل معه. ولم يذهب للكتاب وبدأ يعمل في مطعم بعد حصوله على شهادته الثانوية. ويعيش كثير من أقارب هذه الأسرة، وغالبيتهم من أبناء الأعمام والأخوال، في الحي نفسه. وقضيت بعض الوقت مع إحدى بنات أخوة نادية وهي فتاة تدرس التمريض، ومع القليل من أقاربهم الآخرين. فزوج طالبة التمريض تلك عمل لعدة سنوات في السعودية والعراق مثل زوج فاطمة. وتتشابه الحياة اليومية لهؤلاء الأقارب بشدة مع حياة أسرة نادية في كثير من الجوانب، وخاصة تلك المتعلقة بدور العربية الفصحى. لهذا السبب لا أصف حيواتهم اليومية حتى لا يحدث تكرار.

(٥) انظر سنجرمان Singerman ١٩٩٥ للاطلاع على تناول مفصل لمدى أهمية وصعوبة هذه المرحلة من حياة الشباب ذوي الموارد المحدودة في مصر.

(٦) يعكس نطق أحمد الطريقة التي يُنطق بها اسم السورة باللغة المصرية (الفاتْحة)، وهو مختلف عن نطقه باللغة الفصحى (الفاتِحة).

(٧) البرامج التي تبث بالعربية الفصحى مكتوبة بخط سميك للمقارنة بينها وتلك المبثوثة بالعامية من حيث نوع البرنامج والوقت المخصص لكل فئة.

(٨) هناك مثال شبيه يحدث التأثير نفسه وجد في عنوان كُتب مؤخرا في النيويورك تايمز New York Times (لماذا أيها البوكيمون Wherfore art thou Pokemon) (نيويورك تايمز ١٣/ فبراير / ٢٠٠٠، ص ٢٩).

(٩) يتم التبديل في العامية المصرية بين صوت [ن] وصوت [ل] فهناك مثلاً *برتقال وبرتقان* وكذلك *جورنال وجورنان*، لذلك يقول منصور *البلدوزر* أحيانا *والبندوزر* أحيانا أخرى.

(١٠) المصطلح الأول أقل تقنية أو تخصصًا ويستخدمه كل الناس. في حين أن المصطلح الثاني يستخدم في كتب النحو وفي السياقات الأكثر رسمية.

(١١) لذلك تكتب كلمة بنت هكذا لأنها دون أصوات متحركة. أما الجمع من كلمة بنت فهو بنات ويكتب بالألف لأنه يحتوي على صوت متحرك طويل.

(١٢) كتب الكثير عن أصول القومية العربية، وبذلت جهود كبيرة لتحديد بدايتها الزمنية الدقيقة، لكن الانشغال بتفاصيل هذا التاريخ وتحديد أيًا من هذه الآراء هي "الصحيحة" لن يلقي الكثير من الضوء على ما يحدث الآن. وهذا صحيح خاصةً وأن معظم هذا التاريخ لا يتناول بكثير من التفصيل مسائل اللغة من حيث خبرات الناس المختلفة بها.

ربما جاءت فكرة الهوية العربية الجامعة من عند البريطانيين لخدمة أهدافهم السياسية، كما تشير ليلى أحمد (١٩٩٩)، أو من تعرض المثقفين المصريين لأوروبا (أنتونيوس Antonius ١٩٦٥، فاتيكيوتس ١٩٩١)، أو من حركة "النهضة" الأدبية، حيث استثمرها العرب غير المسلمين بشكل خاص في إزالة الدين كأساس للهوية العربية، أو من كل ما سبق. لكن رغم أهمية تحديد مصدر هذه الفكرة، فإنها ليست وثيقة الصلة بالتحليل الخاص بي بشكل مباشر.

(١٣) قام من أخبروني بهذه المعلومة بتقديمها طواعيةً، فلم تكن لدي فكرة عن وجود مثل هذا الاتفاق الضمني، ولم أكن هنا أسأل أساسًا عن الأقباط.

(١٤) كم جيلاً قرأ الكتاب المقدس بالعربية الفصحى؟ قال لي عدد من الأقباط إن الترجمة قد تمت مبكرًا في حوالي القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي. وهذا لا يعني بالطبع أن كل الأقباط بدأوا يقرأون كتابهم المقدس بالعربية الفصحى منذ ذلك الحين. ووجدت نسخة من الكتاب المقدس مكتوبة بالعامية المصرية ضمن المخطوطات الموجودة بدار الكتب. وكان منشورًا في عام ١٩٢٦، ومن الواضح أنه نشر مجزءًا. والجزء الموجود في المكتبة هو الخامس. هناك صفحتان للعنوان بالإنجليزية والعربية مكتوب فيهما "الخبر الطيب بتاع يسوع المسيح والإنجيل باللغة المصرية. القسم الخامس: أعمال الرسل" ليس من الواضح اسم من قام بالترجمة. ولم أتمكن من الحصول على أي نسخة من هذا الكتاب المقدس في بحثي بالمكتبات المسيحية في القاهرة، وكذلك لم يخبرني أحد أنه سمع عنه.

الفصل الثالث

تنظيم النص ومواقع الأيديولوجيا

لما كنت بشتغل مصحح في مجلة أيام عبد الناصر، كنت بخاف من المشكلات. في يوم قبل ما المجلة تروح المطبعة لقيت عبارة غريبة في مقالة، كات بتقول "الثورة القادمة". اتلخبطت جدًا أصلنا كان لسه عندنا ثورة. فكرت شوية واكتشفت الخطر إللى في العبارة دي وعشان كده غيرتها وخليتها "الثورة القائمة".

حامد، مصحح لغة

من مقابلة في القاهرة ٧ يوليو ١٩٩٦

صمدت الفكرة القائلة بأن النص المكتوب يعكس كلمات الكاتب نفسه – أي أن الكلمات تنتمي له باعتباره كاتبا فردا – رغم إعلان رولان بارت Roland Barthes منذ عقدين أن الكاتب قد "مات" (بارت ١٩٧٧). إلى حد ما أعلن بارت عن هذا الموت، لأنه رأى أن الكلام المكتوب عبارة عن اقتباسات متعددة مأخوذة من كلام قيل أو كتب من قبل، لكن بدلا من القول بموت الكاتب، يمكننا أن نتخلى عن الاعتقاد بأن ما يقرأه القراء هو ثمرة عبقرية فرد واحد، حيًا كان أو ميتًا. فالاقتباس السابق يوضح أن ما ينسب إلى الكاتب نادرًا ما يكون نتيجة عمله وحده، فذلك المصحح الذي كان يعمل في عهد عبد الناصر كان مسئولاً عن تلك الكلمات

الخطيرة مثله مثل الكاتب بالضبط، وقد استطاع - من وجهة نظره - حماية نفسه وحماية المؤلف من عقاب محتمل بتغيير حرف واحد (الهمزة بدلاً من الدال)، لكن تلك الكلمات نسبت فيما بعد إلى فرد واحد، وهكذا استمرت تلك الفكرة بسبب ممارسات كالاقتباس ووضع اسم شخص واحد فقط على أي نص منشور.

يبدو أن هذه لعبة يلعبها الجميع، فالجميع يدعي أن ما يطبع هو نتاج مباشر لعمل شخص بعينه، رغم أنهم يعلمون الحقيقة، ولا يتم هذا النوع من التدخلات بسبب القمع السياسي أو الرقابة الصارمة، فروبرت جوتلب Robert Gottlieb، رئيس التحرير السابق لدار نشر ألفريد كنوبف Alfred Knopf، أدخل تعديلات ضخمة على كتابات مؤلفين مشهورين مثل: جوزيف هيلر Joseph Heller، دوريس ليسنج Doris Lessing، سينثيا أوزيك Cynthia Ozick، لو كاريه Le Carré، وتوني موريسون Toni Morrison، وكثيرين غيرهم. فيقول لو كاريه في روايته الشبيهة بالسيرة الذاتية **جاسوس كامل A perfect Spy** "أشار جوتلب إلى الأجزاء التي رأى فيها أن الخيال صار شخصيا جدًا حتى أصبح محرجًا - الأجزاء التي شعر أنني أفشيت فيها أسرار الخبرات الخاصة وخلعت القناع تمامًا... ***لا يزال ما تخلصنا منه في غرفة التحرير يخجلني حتى الآن***" (ماكفاركوهر MacFarquhar ١٩٩٤ : ص ١٨٩ ، التوكيد من عندي). أما مايكل كريشتون Michael Crichton فقد كتب **سلالة الأندروميدا The Andromeda Strain** كما طلب منه جوتلب بالضبط وحين انتهى منها قال له المحرر "يا ولدي، لم تحسن ترتيب هذه النهاية"، فغير كريشتون Crichton النهاية وهو مقتنع أن جوتلب "على حق تمامًا" (المرجع السابق: ص ١٩١). ويقول كريشتون عن دور المحررين "أرى أن كل كاتب يجب أن يشم على جبهته بالعكس - مثلما تكتب كلمة إسعاف على عربات الإسعاف - جملة : الكل يحتاج إلى محرر (مايكل كريشتون ١٩٩٤)". قام جوتلب "بإصلاح عدد من الجمل أكثر مما قرأه معظم الناس"، وأخبر كتابا أن ينسوا أمر كتب معينة، وأن يحذفوا مئات الصفحات، ويغيروا أسماء الشخصيات والنهايات وأن يحذفوا بعض الفصول أو يغيروا ترتيبها. واقترح أفكار كتب على العديد من الكتاب، وأعاد كتابة صفحات بأكملها، وتشاجر

بسبب علامات الترقيم. ويرى كل الكتاب الذين قام بتحرير أعمالهم تقريبا أنه أضاف لكتبهم، فتقول إليزابيث إيزنشتاين Elisabeth Eisenstein(١٩٩٨) إن **الكتاب المقدس البشع** the Wicked Bible المكتوب عام ١٦٣١، والذي طبع بأعداد هائلة وصار سيئ السمعة بسبب طباعة الوصية العاشرة كالتالي: "ازن"، ربما نتج ببساطة عن خطأ مطبعي قام به مرتب الحروف في المطبعة، فأسقط كلمة "لا" سهوًا من الوصية.(١)، لكنه نموذج يوضح أنه يمكن أن يتغير الكثير بين ما كتب وما طبع، وغالبا ما يترتب على ذلك التغير نتائج مهمة.

كان كل المؤلفين الذين قام جوتلب بتحرير أعمالهم مقتنعين أن المحرر وتدخلاته يجب أن تبقى لامرئية. فقد تحدث جوزيف هيلر Joseph Heller في مقابلة معه في النيويورك تايمز New York Times بعد صدور روايته الثانية عن "قيمة بوب Bob [روبرت جوتلب]" باعتباره محررًا بالنسبة له. ويقول "في يوم عقد المقابلة، اتصل بي بوب، وقال إنه لا يظن أن الحديث عن التحرير ومساهمات المحررين فكرة صائبة، ***لأن الجمهور يجب أن يعتقد أن كل شيء في الكتاب صدر عن الكاتب نفسه***. هذا صحيح، ولذلك لم أتحدث في هذا الأمر منذ ذلك الوقت" (المرجع السابق، ص ١٨٦، التوكيد من عندي). ويقول جوتلب نفسه:

> يجب أن تبقى علاقة المحرر بالكتاب لامرئية. فآخر شيء يريد أي قارئ لجين أير Jane Eyre أن يعلمه، على سبيل المثال، هو أن المحرر أقنع شارلوت برونتي Charlotte Bronte أن زوجة السيد روشستر Rochester الأولى يجب أن تحترق... لم أكن لأود أن أعلم هذا. بالطبع باعتباري ناقدًا أو مؤرخًا أدبيا سأكون مهتما بذلك، لكن باعتباري قارئًا سأجد ذلك مربكًا جدًا. (المرجع السابق : ص ١٨٦)

وقد يجد القراء معلومة كهذه مربكة، وقد لا يجدونها كذلك؛ ففي عصر "فضح كل شيء"، ربما يجد القراء معرفة تفاصيل مساهمات المحررين مسألة مثيرة(٢).

ويَعتبر عدد من مؤرخي القرون الوسطى الفرنسيين، المعروفين باسم علماء فقه اللغة الجدد the new Philologists، أن بطلهم هو الناسخ وليس المؤلف، باعتبار أن النص الأصلي نادرا ما يبقى على حاله، وأن المخطوطات الموجودة هي من عمل النساخ، الذين أضافوا لها "تصحيحاتهم" وتدخلاتهم (نيكولس Nichols ١٩٩٦، سركويليني Cerquiglini ١٩٨٩ ٢٠ – ٢٤، انظر كذلك إيزنشتاين ١٩٩٨: ص ٨٥ – ٨٦). إن هذه الخطوة – بابتعادها عن فكرة تفرد النصوص وأصالتها – تشجع على القيام بمراجعة أكبر للطريقة التي نحلل بها النصوص ومنتجيها. وهكذا لو قمنا أيضًا بالتخلي عن فكرة المؤلف الفرد، يمكننا أن نعتبر أن الناسخ والمصحح ومصحح بروفة الطباعة والمترجم والمحرر – وسأطلق على هؤلاء جميعا "منظمي النص" – نعتبرهم كلهم أبطالاً أو أبطالاً مضادين على حسب الحالة.

منظمو النص

أهتم في هذا الفصل بعمليات الوساطة الداخلة في عملية إنتاج النصوص المطبوعة، ويوفر تحليل الطريق غير المباشر المؤدي من النص المكتوب إلى شكله المطبوع، أرضية خصبة لمناقشة عدد من الأسئلة المهمة، حول محددات الوساطة وجدل العلاقة بين الشكل والأيديولوجيا. فمن خلال دراسة مؤسسة التصحيح، سأبين أنه في مصر أيضا تكون النصوص المطبوعة عبارة عن نتاج عمـــل العديد من الأفراد. من هم هؤلاء الأشخاص؟ وما نوع التعليم الذي تلقوه؟ وما خلفيتهم الطبقية؟ وما المعايير اللغوية المغروسة في أذهانهم؟ وما الذي يطرحه هذا الجانب من ثقافة الطباعة بالنسبة إلى القضايا السياسية الأوسع نطاقًا؟

ويبرز سؤال مركزي عند قراءة كتاب **أيديولوجيات اللغة Language Ideologies** (شـــفـــلين Schifflen، وولورد Woolard، كروسكرتي Kroskrity ١٩٩٨). هذا السؤال هو: "أين نبحث عن التجليات المتعددة للأيديولوجيا في الحياة الاجتماعية؟" (سيلفرشتاين Silverstein ١٩٩٨: ص ١٢٨). وبالنظر إلى أهمية مواقع الأيديولوجيا،

يتضح أن الأنثروبولوجيين لم يستفيدوا بقدر كافٍ من الكم الهائل من الدراسات المتوفرة عن تاريخ الطباعة. فهناك بالطبع دراسات مهمة مثل **الجماعات المتخيلة Imagined Communities** لبنديكت أندرسون Benedict Anderson، ودراسات أخرى قليلة، لكن بشكل عام لم يُطرق هذا المجال بما يكفي. إن البحث في التاريخ الاجتماعي للغات، بما في ذلك تاريخ الكتب والطباعة وعادات القراءة، (فيفر Fevre ومارتن Martin ١٩٧٦، إيزنشتاين Eisenstein 1983، شارتيه Chartier 1995، ماكينزي Mackenzie ١٩٨٥، كلانشي Clanchy ١٩٩٦) أمر وثيق الصلة بالبحوث الأنثروبولوجية الخاصة بالتغير الاجتماعي و"الحداثة" وتكوين "الجمهور" وتوحيد المعايير اللغوية، وعمليات الوساطة الداخلة في جدل العلاقة بين الشكل والأيديولوجيا.

تشترك المداخل الأنثروبولوجية للغة ودراسة تاريخ الطباعة في أهداف مهمة، فعلى سبيل المثال هناك اهتمام في كليهما بسياسات الشكل politics of form. ويحدد ماكينزي هدف البيليوجرافيا على أنه "دراسة سوسيولوجية للنصوص" (ورد في شارتيه Chartier 1997: ص ٨٣) تدخل فيها التحليلات الاقتصادية السياسية الأكثر تحديدًا للدارسين المختلفتين (جال Gal ١٩٨٩، وولارد Woolard ١٩٨٩، هانكس Hanks ١٩٨٧، كويبرز Kuipers ١٩٩٨، كاتون Caton ١٩٩٠، جوزيف Joseph ١٩٨٧، وآخرين). وقد صرحت وولارد في مقدمتها لكتاب أيديولوجيات اللغة بأن "الغرض من الدراسة المقارنة لأيديولوجيا اللغة هو البحث في التحديد التاريخي والثقافي لتفسيرات اللغة." (شفلن Shifflen وآخرون، ص ٤)؛ فاللغة – وشكل النصوص المطبوعة عمومًا – تتعرض إلى عمليات وساطة بدرجة كبيرة من قبل مؤسسات محددة تاريخيا وثقافيا مثل منظمي النص، ومكاتب الطباعة، وكتيبات التحرير، وما إلى ذلك. وتعدد وولارد وهي تكتب عن "المواقع البديلة للأيديولوجيا" الطرائق المتنوعة التي يتبعها الدارسون المختلفون، ولابد من توسيع هذه القائمة لتشمل ما قامت دراسات الطباعة بدراسته والبحث فيه؛ فاللغة لا تُنظَّم فقط من خلال التعاملات المباشرة التي تتم وجها لوجه (موضوع أغلبية الدراسات

الأنثروبولوجية)، لكن في القرارات المتعلقة بطريقة الكتابة أيضًا (شفلنSchieffelin ودوسيه Doucet ١٩٩٨)، وكذلك عن طريق شروط إنتاجها - التي يؤثر الكثير منها على شكل النص ولغته.

وقد قامت أورتنر Ortner بعرض نقدي مهم للنظرية الأنثروبولوجية منذ الستينيات، فكتبت أن الجيرتزيين(*) وجدوا "التركيز على الرمز وسيلة للتحرر من البحث عن موضوعات الدراسة وأدواتها، فذلك يخبرهم أين يجدوا ما يريدون دراسته" (١٩٨٥: ص ١٢٩، التوكيد من عندي). إن سهولة تحديد ما يبحث عنه الباحث لا تبرر تقييد وحدات التحليل بشكل مسبق - والتي يبقى بعضها رغم ذلك غير واضح. وقد انتقد سيلفرشتاين Silverstein وأوربان Urban (١٩٩٦) في وقت لاحق حركة "الثقافة باعتبارها نصا"، ولاحظا "أن تحويل شيء ما إلى نص يبدو بإعطائه بناء ومعنى منزوعين عن سياقهما، أي شكل ومعنى يمكن تخيلهما بمعزل عن الإطار الزماني المكاني أو الأطر الأخرى، التي يمكن أن يقال إنهما يقعان فيها". وأشارا إلى قيام كل من المحللين ومتحدثي اللغة الأصليين بقراءة القطع الثقافية بوصفها نصوصا، وحاولا أن يبرهنا على عدم صحة التخلي عن التحليل السيميوطيقي (أي المتعلق بـــدلالات العلامات والرموز). والمشكلة أن طريقة التعامل مع الثقافة باعتبارها نصًا لا تقود إلى كل المواقع التي نريد فحصها، لنصل إلى فهم أوسع لجدل العلاقة بين الشكل والأيديولوجيا. فنحن لا نريد فقط أن نعرف لماذا يتمتع النص بسمات معينة فيما يتعلق بالتركيب والتنظيم والشكل اللغوي، لكن أيضًا كيف وصل النص لما هو عليه. وهذا السؤال يتضمن تحليل كل ما يدخل في إنتاج النص. فكما يقول شارتيه Chartier:

> حين تُستكمل الصفات المادية للنسخ الموجودة فعلاً
> بالمعلومات المأخوذة من سجلات المطابع (في حال توفرها)

(*) المقصود بالجيرتيزيين من يتبعون آراء كليفورد جيرتز Clifford Geertz، وهو عالم أنثروبولوجي أمريكي شهير ولد عام ١٩٢٣، وأول كتبه "التعقد الزراعي Agricultural Involution " - المترجمة

> أو من كتيبات الطباعة القديمة، فإنها تقدم السجلات الأكثر ضخامة - وربما الأكثر ثراءً - لتاريخ الشروط والعادات التي حكمت إنتاج النصوص المطبوعة. (شارتير ١٩٩٧: ص ٨٣)

وترتبط فكرة "ما قبل النص" المستخدمة في فقه اللغة Philology الحديث، باعتبارها مقابلا للنص، ارتباطا وثيقا ومباشرا باهتمامات الأنثروبولوجيين بفهم عمليات توحيد المعايير اللغوية، والكيفية التي يقصد بها للنص أن يُقرأ ويُفهم، وأثر صناعة النشر الحديثة على اللغة المكتوبة (انظر على سبيل المثال، سيركويجليني Cerquiglini 1989: ص ٢٣). ربما لا توجد كل العمليات الاجتماعية المهمة الداخلة في إنتاج أي نص في "مسارات" يمكن استرجاعها من خلال التحليل النصي والسيميوطيقي، وقد لا يتعرف المرء على هذه المسارات، أو الانعكاسات والمناورات والتضمينات والاستقصاءات الناتجة عن شروط إنتاج النص محل التساؤل، حتى من خلال تحليل نصي ميكروسكوبي. بعبارة أخرى، قد لا يعرف المرء بالضرورة "أين يبحث". وكما أوضحت أورتنر فإن التركيز على الرمز له عيب خطير هو "الفهم المقصور لسياسات الثقافة" وكيف يتم إنتاج النظم الرمزية والحفاظ عليها، فكيف يفسر لنا تحليل سيميوطيقي نقي اقتطاع العديد من الصفحات من رواية الجاسوس الكامل، وتركها في غرفة التحرير؟

وقد يكشف التحليل الشكلي عن أسباب تمتع أي إنتاج لغوي بمعالمه الخاصة، لكن مهما كان تحليلنا للنص وسياقاته دقيقا لا يمكن الوقوف على تلك الأسباب كـــامـــلةً، فـــأي إنتـــاج لغوي شفوي أو مكتوب لا ينتج فقط عن جهود فرد واحد أو منظومة واحدة من المؤسسات، أو الأيديولوجيات أو السياقات. وفي الحقيقة كانت سياسات الشكل لتصبح مادة واضحة بحيث يمكن دراستها، لو كان من الممكن أن نعرف من خلال النص المتاح أمامنا، ما يقبع وراءه من أيديولوجيات وعمليات إقناع وتلقين منظمة وممارسات تاريخية[٣]. ومن ثم، لا يمكن توقع كل المعالم اللغوية للنص من القيود أو الأيديولوجيات المؤسسية المعينة أو إرجاعها إليها، ومع ذلك

تبقى كل شروط إنتاج تلك المعالم في حاجة إلى دراسة، حيث إن المسألة، كما أشرت للتو، ليست مجرد ما يوجد فعلاً في النص، لكن أيضًا كيف وصل النص لما هو عليه. وهنا يمكن أن تتداخل أعمال المؤرخين مع الأنثروبولوجيين بشكل أكثر كمالاً.

وعلى العكس من اللغة الشفهية، تمر اللغة المطبوعة بعدد ما من التدخلات القابلة للتوثيق منذ اللحظة، التي سلمت فيها نسخة من نص شفوي أو مخطوط لنص مكتوب إلى اللحظة، التي تمت طباعته فيها. إن هذه التدخلات تتنوع في الدرجة والشدة بين فروع المعرفة المختلفة، وبين الكتابة الأدبية وغير الأدبية، وفي دور النشر والدول المختلفة، ورغم ذلك تتعامل المجتمعات المختلفة ذات الأنظمة السياسية المتباينة مع وجود نوع ما من التدخل في المواد المطبوعة في أثناء عملية طباعتها باعتباره أمرًا طبيعيًا، ولذلك - كما رأينا للتو - تمر أنواع مختلفة من الكتابة بعملية التحرير في الولايات المتحدة رغم اختلاف نظامها السياسي، وموارد النشر المتاحة فيها عن تلك الموجودة في دول مثل مصر أو فرنسا؛ فالمقالات المقدمة للدوريات العلمية المتخصصة تتعرض بشكل روتيني إلى تدخلات المراجعين (بغض النظر عن موافقة المؤلف على هذه التدخلات)، مثلها في ذلك مثل المقالات المقدمة للمجلات والجرائد الرائجة (كاميرون ١٩٩٥). فكتيب أسلوب التحرير الخاص بمجلة شيكاغو (والذي صدر منه حتى الآن ١٤ طبعة) وذلك الخاص بنيويورك تايمز يوضحان كيف لا يزال تنظيم النص مهما بالنسبة لدور النشر.

أتناول موضوع "مواقع" الأيديولوجيا بحيث يشمل "الأماكن" (المطابع على سبيل المثال) وتحديد أنواع الوساطة الداخلة في إنتاج أي نص لغوي معين. وفي حالة اللغة المطبوعة، مثلا، أعني بالـ"موقع" محاولة تحديد المؤسسات والتواريخ والممارسات والأيديولوجيات الضرورية لفهم أشكال لغة الطباعة، وليس المقصود من هذه الصيغة الإشارة إلى أن النص نفسه، قبل نشره، لم يتعرض إلى عمليات الوساطة تلك. فأي إنتاج لغوي؛ سواءً كان شفهيًا أو مكتوبًا أو مطبوعًا، تدخل فيه

عمليات الوساطة. وهناك تداخل بين عوامل الوساطة وبعضها، لكن تركيزي سينصب على عمليات الوساطة التي تتم بالنسبة للنصوص المطبوعة، وهناك طريق معقد يمر من المؤسسات عبر الأفراد حتى النص المطبوع والعكس، وهدفي الرئيسي هو توضيح هذا الطريق.

"الكلمات وقد تحولت إلى كلمات أخرى"

يبدو أن هناك القليل من الدراسات التاريخية التي تناولت مؤسسة التصحيح (لكن انظر سركويليني ١٩٨٩)، لكن هناك دراسة ثرية، وإن كانت موجزة، نشرت عام ١٩٩٢ لماكمورتري McMurtrie، وسأستخدمها لتقديم أساس للمقارنة في مناقشة تنظيم النص في مصر، وربما يكون التخصص المهني المتمثل في التصحيح والتحرير سليل أنشطة كتبة المخطوطات ونساخها، كان يفترض فيما مضى أن يكون المصححون علماء واسعي المعرفة عارفين لأكثر من لغة، بحيث توضح جودة تدخلاتهم سمعة دار النشر التي يعملون لديها. في **المصحح الصحفي في الأيام الأولى للطباعة The Corrector of the Press in the Early Days of Printing** يستشهد ماكمورتري بقول جوزيف موكسون Joseph Moxon، الذي كان غالبا أول من أجرى دراسة عن المصححين في ١٦٨٣:

> يجب أن يكون المصحح (إلى جانب اللغة الإنجليزية) ماهرًا في اللغات، خاصة تلك المستخدمة في الطباعة لدينا مثل: اللاتينية، واليونانية، والعبرية، والسيريانية، والكلدانية، والفرنسية، الإسبانية، والإيطالية، والهولندية العليا، والساكسونية، والهولندية العامية، واللغة الويلزية.. إلخ. ولا يجب أن يُفهم من ذكري لهذا العدد فقط من اللغات أن يتقيد المصحح في معارفه بها فقط. فكثيرا ما يحدث أن تُطبع الكثير من اللغات

> الأخرى والتي قد لا يكون المؤلف عارفا بها بما هو أكثر من مجرد معرفة الكلمات ونطقها. وهكذا قد لا تكون التهجئة (إن كان المصحح غير عارف بهذه اللغة) خاطئة بالنسبة إلى نطقها الأصلي فحسب، وإنما قد تتحول الكلمات إلى كلمات أخرى بسبب خطأ صغير في الهجاء، وبالتالي يصبح المعنى سخيفا والهدف منها متناقضا" ولا يصل المغزى الذي قصده المؤلف لمن سيقرأ العمل بعد ذلك. (جوزيف موكسون ١٦٨٣، لدى ماكمورتري ١٩٢٢)

رغم أن ماكمورتري يجد المؤهلات التي تحدث عنها موكسون "كثيرة جدا لدرجة مذهلة" (المرجع السابق: ص ٨)، بحيث صار المصحح سوبر مان، فإن هناك دلائل على أن المصححين كانوا علماء تلقوا تعليما رفيعا. في بلدان كثيرة، وكان القانون يلزم الناشرين بتصحيح الكتب قبل طبعها. ففي عام ١٥٣٩، نصت الفقرة ١٧ من مرسوم فرانسوا الأول على التالي "إن لم يكن مالكي المطابع، الذين ينتجون الكتب المكتوبة باللاتينية متعلمين بما يمكنهم من القيام بتصحيح الكتب بأنفسهم، يجب عليهم توظيف مصححين أكفاء، وإلا تعرضوا لعقوبة الغرامة غير محددة سلفا بقانون" (المرجع السابق: ص ١٣، التوكيد من عندي)[٤]. كذلك صدر تصريح مكتوب عام ١٧٢٧ في أثناء الحكم العثماني يخول لشخصين إنشاء دار، فنص أنه لزام عليهما أن تتعرض الكتب "للمراجعة من قبل علماء مؤهلين" وأن الطباعين "يجب أن يبذلوا عناية خاصة للتأكد من أن النسخ خالية من الأخطاء، وأن يعتمدوا على الرجال المتعلمين النبلاء لتحقيق هذا الغرض" (مأخوذ من عطية ١٩٩٥: ص ٢٨٤)، ولقد ورد أسماء هؤلاء "العلماء المؤهلين" بالفعل في هذا المرسوم، وأشير إليهم بكثير من التبجيل.

وكان يُخشى من المصححين؛ لأنه بإمكانهم "الانتقام" وتدمير سمعة المؤلفين ودور النشر، ويبدو أن النصوص الدينية خاصةً كانت في قلب هذا الخوف بسبب إمكانية التسبب في عداء بين الطوائف المختلفة:

> كانت أفضل طريقة للانتقام في مكاتب الطباعة القديمة هي تغيير حروف كلمة لاتينية بما يحول معنى كلام جاد ومحترم إلى تعبير له معنى فاحش... وكان تحريف المقولات المبدئية في أعمال شخصية دينية معروفة مدعاة للخوف أيضًا... جُلد أحد المصححين ذوي النوايا السيئة ووصم بالعار في أسقفية فورزبيرج WÜRZBURG؛ لأنه محا الحرف w مـن كـلمة واحدة مما جعلها تعنى تعبيرا فاحشا (المرجع السابق ص ٧-٨)

وفي الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر التي غطتها دراسة ماكمورتي، أصبح بعض المصححين مشهورين على نطاق عالمي – مثلهم مثل العلماء الآخرين – في مكاتب الطباعة في لندن وباريس وليبزج ونورمبرج وفينيسيا وروما وغيرها من مراكز النشر. أما الآن فقد صار منظمو النص غير مرئيين في عملية النشر، إلا في حالات قليلة. وفي مقالته المعنونة "ما المؤلف"؟ يقول فوكو Foucault "إن ظهور فكرة "المؤلف" يمثل مرحلة ثرية في تاريخ الأفكار والمعرفة والأدب والفلسفة والعلوم، مرحلة التحول نحو الفردية" (فوكو ١٩٨٤: ص ١٠١). ويشير إلى أنه كان هناك وقت "تقبل فيه النصوص التي نسميها اليوم "أدبًا" (حكايات، قصص، ملاحم، مآسي، مسرحيات هزلية)، وتطرح للتداول وتقيم بلا أي سؤال عن هوية المؤلفين، ولم تكن مجهوليتهم تسبب أي مشكلة حيث إن قدمهم، سواءً كان حقيقيًا أو متخيلاً، كان يعتبر ضمانًا كافيًا لمنزلتهم الرفيعة" (المرجع السابق: ص ١٠٩). إن أسباب "الإثم المرتبط بفعل الكتابة" الذي تحدث عنه فوكو متصلة أيضًا بالاختفاء المتزايد لمنظمي النص، من هذه الأسباب مثلاً "نشوء نظام ملكية النصوص"، و"حقوق المؤلفين"، و"حقوق إعادة الإنتاج والموضوعات المتعلقة بها" (المرجع السابق: ص ١٠٨)، ولقد كان من اللازم أن يصير المؤلف شخصًا محددًا بالاسم، عالي المنزلة، ومسئولاً من الناحية القانونية.

أما فيما يخص الاهتمام بمحددات وتفاصيل عمليات الوساطة، تشير الدراسات المكتوبة عن الطباعة إلى أن مؤسسات الدولة والمؤسسات الدينية دائمًا ما كانت متورطة بشكل قوي في النشر، وقد استلزم هذا التورط بوضوح تنظيم الشكل والمحتوى لما تتم طباعته من خلال ملكية دور النشر وآلات الطباعة، واللجوء للقانون، والمؤسسات التعليمية، وفرض اللغة "الصحيحة"، وتدريب منظمي النص، وأحيانًا من خلال استخدام الأيديولوجيات المختلفة فيما يتعلق بالمعايير اللغوية.

تنظيم النص في مصر

يجب على المرء أن يتخصص في دراسة العربية الفصحى في الجامعة ليعمل مصححًا لغويًا في مصر، وبغض النظر عن الحصول على تقديرات عالية، تتمثل المرحلة الحاسمة بعد الدراسة في التدريب لدى مصحح معتمد يعمل في إحدى دور النشر. فماذا تتضمن كلا من هاتين العمليتين؟ يمكن الحصول على شهادة في العربية الفصحى إما من إحدى جامعات الدولة أو من خلال الدراسة في نظام التعليم الأزهري، الذي يمثل أقدم وأرفع نظم التعليم الديني في البلاد. وقد أسس الأزهر في القرن العاشر، وخضع لسيطرة الدولة في القرن العشرين، وأحد الفروق المهمة بين النظامين التعليميين، هي أن الطالب في الأزهر يدرس كمًا أكبر من المقررات في موضوعات دينية صرفة. ورغم ذلك لا يمكن لجامعات الدولة أن تتجاهل النصوص الدينية، حيث إن أكثر النصوص احترامًا في العربية الفصحى هي نصوص دينية، يتم استخدامها نماذج لغوية إلى جانب القرآن باعتباره المثل الأعلى بينها جميعا[٤]. هذه النقطة تمثل جزءًا من معضلة أكبر بالنسبة للدولة، فلغتها الرسمية نفسها تتعزز عن طريق نصوص ولغة يشكل حراسها التاريخيون قاعدة قوة منافسة (حائري ١٩٩٧). سأعود لمعضلة الدولة هذه فيما بعد.

إن المصحح، وهو موظف موجود في كل مؤسسات النشر، شخص محترف مسئول عن عدة مهام، أولاها تصحيح الأخطاء النحوية الواردة في النصوص، ويقوم أيضا بتصحيح الصياغات اللغوية من ناحية الأسلوب، واختيار المفردات، وأحيانا يتخذ قرارات بخصوص العناوين، ويصلح الأمور المتعلقة بتصميم الصفحة، بالإضافة إلى المعرفة الراسخة بالقواعد النحوية، التي يحفظ المصححون الكثير منها. كذلك يجب أن يكون المصححون قادرين على التحقق من قوة إسناد أي حديث[٦] يستشهد به (الأحاديث هي أقوال النبي محمد وأفعاله)، وعلى دقة أي استشهاد من القرآن. لذلك، وباعتبارها جزءا من أدوات المهنة، لا يراجع المصححون القواميس المختلفة والمراجع النحوية فحسب، وإنما التراجم، ومجموعات الأحاديث المختلفة، والمعاجم المفهرسة للقرآن. بعد ذلك يحال النص إلى رئيس التحرير، الذي قد يدخل تغييرات أخرى، ثم أخيرا ينشر النص. عمومًا يبدو أن هناك اتصالاً قليلاً بين المصححين والمؤلفين، ومن الواضح أن المحرر يعمل واقيًا لمنع التوترات المحتملة.

ويبدو أنه قبل إنشاء الجامعات الحكومية في هذا القرن، كان كل من يتلقى تدريبًا في اللغة العربية الفصحى، ويصبح ضمن أمور أخرى، ناسخا للمخطوطات أو مصححًا أو كليهما، يتلقى ذلك التدريب في مؤسسات دينية، لكن في هذا القرن بدأت الجامعات الحكومية في تقديم خريجيها. وبالتالي أصبح هناك أيضًا مصححون متخرجون من مدارس الدولة، إلى جانب من يعتبروا إنتاجًا مشتركًا بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة. إن المصححين الآن أعضاء في نقابة الصحفيين[٧]، وكل دار نشر لديها عدد من المصححين، وسيفيدنا المسار المهني لأقدم مصحح قابلته (سأسميه حامد) في الاقتراب من محددات عمليات الوساطة.

عمر من التصحيح

قبل أن يذهب للمدرسة، التقى حامد بالعربية الفصحى لأول مرة من خلال تلاوة القرآن، وحفظ قصار السور، والاستماع لمقرئيه المحترفين، وكان لدى جد حامد وأبيه دار طباعة، ولم يذهب أبوه إلى المدرسة ولم يكن يستطع الكتابة، لكنه

علّم نفسه القراءة، وكان أخوا حامد يعملان في مجال النشر أيضًا، وبدأ حامد تعليمه الرسمي بالحضور في أحد الكتاتيب لمدة أربعة أيام فقط، لكنه ترك تلك المدرسة أو الكتّاب، لأن الشيخ لم يكن على درجة كافية من العلم، وكذلك لإصابته بعدوى من الأطفال الآخرين، وتقدم لمدرسة سميت على اسم مؤسستها الأميرة شويكار زوجة الملك فؤاد، وقضى في هذه المدرسة أربع سنوات، وكان المقرر يحتوي على تحفيظ وقراءة أجزاء من القرآن، والأحياء والإملاء والخط والرسم والحساب والجغرافيا[٨].

وبعد تلك السنوات الأربع اجتاز امتحانا مكنه من دخول إحدى المدارس الابتدائية الأزهرية، وقضى في هذه المدرسة أربع سنوات، ثم خمس أخرى في المدرسة الثانوية ليصبح بعدها خريجًا أزهريًا، وعند تلك النقطة تمنى أن يلتحق بإحدى كليتي النظام الأزهري: كلية اللغة العربية أو كلية أصول الدين، ورغم اجتيازه لامتحان القبول وحصوله على ثمان وثلاثين درجة من أربعين، قيل له إنه لا يستطع دخول أي من الكليتين، ويمكنه دخول كلية الشريعة بدلا منهما؛ نظرا لأن التقدير الذي حصل عليه لم يكن كافيًا، واختار حامد بدلا من ذلك الالتحاق بكلية دار العلوم، إحدى كليات جامعة القاهرة وهي جامعة تابعة للدولة[٩].

تخرج حامد بعد أربع سنوات، لكنه لم يستطع العمل مدرسا للغة العربية رغم أنه كان ينتظر أن يصبح مؤهلا لهذا العمل، وعرض عليه بدلا من ذلك وظيفة كاتب في أرشيف حكومي؛ حيث كان مطالبًا بمعرفة بعض من اللغة الإنجليزية أيضًا، ومن المثير للسخرية أنه يعتقد أن سبب عدم سماح وزارة التعليم له بالعمل مدرسًا هو أن مستواه في النحو لم يكن كما ينبغي، وبدأ حامد العمل في دكان أبيه الصغير للطباعة، وقد كان يصف ذاك بشيء من الامتعاض، لكنه ترك العمل بعد ثمانية أشهر، لأنه لم يروق لعائلة زوجته خوفًا من أن يأتي يوم، وينشب شجار عائلي بين الأب وابنه، فيطرد من العمل ويصبح "بلا مستقبل"، فعمل بشكل مؤقت في دار طباعة تابعة لبنك، حتى أعلنت روزاليوسف المجلة الأسبوعية

الرائجة عن وجود وظيفتين شاغرتين لمصححين. تقدم حامد واجتاز امتحانا في النحو وحصل على الوظيفة، وكان ذلك في العام ١٩٦٤، وتقاعد سنة ١٩٩١ من عمله في المجلة، لكنه استمر في القيام بالعمل نفسه في دار نشر، ولا يزال رئيسه السابق في العمل يطلب منه العودة والعمل بعض الوقت؛ لأن المصححين الأصغر سنًا يحتاجون لمعلم متمرس ليتعلموا منه، لكنه يجد عمله في دار النشر مجزيًا أكثر.

وقبل الانتقال إلى تناول آراء حامد المتعلقة بالعربية الفصحى والعامية، وبالتعليم الذي تلقاه، والأمور الأخرى المرتبطة بطريقته في فهم التصحيح والتعامل معه، أحب أن أقدم بشكل مختصر سيرة حياة مصححين آخرين، وبهذه الطريقة ستضيء لنا المقارنة بين الخلفيات الاجتماعية والعمرية المختلفة الفروق، ونقاط الالتقاء الأيديولوجية المهمة.

مجدي يعمل مصححا أيضا، وهو من عرفني على حامد(١٠). يقول عن نفسه إنه ينتمي إلى "جيل الوسط" من المصححين: "فهناك من هم قبلي وهناك من جاءوا بعدي"، وذهب مجدي، الذي كان في أواخر الأربعينيات من عمره، إلى الكُتاب لمدة عامين قبل أن ينتظم في مدرسة ابتدائية حكومية، وكان يعود إلى الكُتاب في الإجازات الصيفية لمدد قصيرة. كان أبوه فلاحًا يعرف القراءة والكتابة، وأمه ربة منزل لم تتلق أي نوع من التعليم، وحين كان صغيرًا كان أبوه يطلب منه إحضار القرآن وقراءة سورة معينة "امسك المصحف(١١) وسمع لي سورة الرحمن". يرى مجدي أن حبه للعربية الفصحى يعود بدرجة كبيرة إلى الجهد الذي بذله أبوه، وبعد إنهاء الدراسة الثانوية، التحق بكلية دار العلوم وتخصص في اللغة العربية كما فعل حامد، لكنه لم يتلق أي تعليم أزهري، ويعمل مجدي في عدة جرائد ومجلات ودور نشر، لكن عمله الأساسي المنتظم في مجلة روزاليوسف، وبدأ العمل في التصحيح منذ خمسة عشر عامًا، ويتكلم عن حامد باعتباره "أستاذه" الذي تعلم منه الكثير.

أما أصغر مصحح قابلته فكان في أوائل الثلاثينيات، وفي وقت عقد المقابلة كان قد بدأ هذا العمل منذ عامين(١٢)، وكان يعمل في الأهالي، الجريدة الناطقة باسم

حزب التجمع ذي التوجه اليساري، وعلى عكس حامد ومجدي، لم يلتحق عبده بالكُتاب قبل الدراسة الابتدائية، واهتمامه الأساسي هو الأدب، وفي هذا الإطار تخصص في اللغة العربية في كلية دار العلوم أيضًا، وقال إن طموحه كان الاستمرار في الدراسة والحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه في الأدب، لكنه قال إن المقرر الذي درسه في الجامعة "مهزلة". ففي الامتحان، كان عليه أن يلقي من الذاكرة كتابات ابن عربي: "أنا ما درستش ابن عربي أصلاً. و[الممتحن] قال لي سمع نص ابن عربي واشرح المعاني. دي بنستخدمها عندنا في إعدادي في المدارس، إنما في الجامعة؟ رحت سايب الامتحان وقررت إني ما اكملش في الجامعة". قال عبده إنه لم يخطط لأن يعمل مصححا طيلة حياته، لكنه وجد هذا العمل أكثر إثارة من التدريس، وكان قد عُين منذ وقت قصير محررًا لسلسلة من الأعمال الأدبية الصادرة عن إحدى دور النشر، وكان سعيدا لأن هذه الوظيفة قريبة من اهتماماته المهنية.

يذكر حامد ومجدي كثيرًا أن القرآن هو المصدر الأساسي للعربية الفصحى، فيتكلمون عن غنى مصطلحاته وألفاظه والطبقات المختلفة من المعاني التي تحتملها كل كلمة فيه، وعن ملامح القوة في تعبيره وجمالياته وما إلى ذلك، أما آراء عبده فكانت مختلفة إلى حد ما، فهو يؤمن أن هذه اللغة بقت خلال القرون العديدة الماضية بسبب أهمية القرآن، وأن هذا البقاء يعود أساسًا إلى إيمان الناس العاديين. لكنه من جانب آخر يقول إن هذه اللغة "كما وجد المؤرخون" كانت موجودة في المنطقة العربية قبل الإسلام؛ لذلك يؤمن أن الرجل القومي غير المتدين، "الذي يعيش في القرن العشرين" لا يجد أي تناقض في استخدام العربية الفصحى ونشرها: "فهم يرون أن هذه اللغة نشأت في المكان قبل أن تنشأ في الدين، وببساطة لعب الدين بالنسبة إلى اللغة دور الثلاجة " في الوقت نفسه أضاف أن الناس العاديين يجدون علاقة مباشرة بين العربية الفصحى والدين. على الجانب الآخر، لم يكن حامد أو مجدي لينكرا أن اللغة سبقت الإسلام تاريخيًا، لكن لأن القرآن هو المثل الأعلى للغة فهو بالنسبة إليهم المصدر الحقيقي لها، وهنا تكمن قيمتها الرئيسية.

ويذكر ثلاثتهم أن القومية العربية تمثل قيمة حيوية بالنسبة إلى العربية الفصحى، ويرى حامد ومجدي أن القومية مرتبطة بالإسلام، بينما لا يوافق عبده على ذلك. لكن كلهم يؤمنون أن العربية الفصحى هي الأداة الوحيدة المناسبة لنقل فكر القومية ومعانيها. وأضاف عبده أن "القومية هي قومية اللغة" – وهو رأي يطرحه عادة من يريدون التخفيف من أهمية دور الدين، وقد ذكر ثلاثتهم أيضًا أن الاستعمار أحد أسباب الحفاظ على العربية الفصحى والعمل على نشرها، فقد تحدث حامد ومجدي عن الاستعمار البريطاني وتشجيعه لاستخدام العامية المصرية؛ لإحداث تفرقة بين العرب ومنع قيام حركة سياسية فيما بينهم. أما عبده فبدأ حديثه بالأتراك ومحاولاتهم لتتريك العرب، ثم انتقل إلى الحديث عن البريطانيين، لكنه لم يذكر شيئًا عن محاولاتهم لنشر لغات غير الفصحى، وبالنسبة إلى هؤلاء المصححين تعكس الفصحى "الشخصية العربية"، أما العامية المصرية فلا تقوم بذلك لأنها محلية، وفسر حامد ومجدي الازدراء الذي لا يزال بعض المثقفين يبدونه للعامية المصرية بأسباب متعلقة بالدين والقومية. أما عبده فيرى أنه بالإضافة إلى ذلك يتعلق الأمر بالمصلحة: "نجيب محفوظ لو زادت العامية مش هيبقى له قراء وهو خايف من كده. طبعًا نجيب محفوظ رجل قومي في النهاية ومؤمن جدًا بضرورة الاتحاد العربي وحاجات بهذا الشكل، ولو تحقق إن الوطن العربي اتحد وسادت اللغة العربية الفصحى سيجد نجيب محفوظ انتشارا أكبر".

إن عبارات التمجيد التي يصور بها حامد ومجدي العربية الفصحى (مثلا، "إن اللغة لم تترك أي شيء خارجها") جزء من الأيديولوجيا السائدة والشائعة بخصوص هذه اللغة. ويؤمن حامد أن اللغة مقدسة، بينما أوضح مجدي أن القرآن نفسه هو المقدس، وليس اللغة، رغم أنها كلام الله. أما عبده فلم يتكلم بهذه الطريقة؛ لأنه لا يرى أن القرآن هو "أصل" اللغة، فتناقشت مع حامد ومجدي بخصوص كتب عن النظم الغذائية والطهي وكتب عن "الانحراف الجنسي للمغنيات الأجنبيات اللاتي يفسدن الشباب المصري"(١٣) وعن قصص الأطفال المسلسلة المصورة وما

إلى ذلك، والتي تكتب جميعها بشكل ما من أشكال العربية الفصحى، وسألتهم إن كانت هذه الموضوعات تعتبر استخدامات ملائمة للغة، فأجاب حامد بأن كل ذلك "يخدم اللغة" وأنه لا عيب مطلقًا في هذه الاستخدامات، وشرح لي أنه يرى أن خدمة اللغة أمر كالصلاة، وخدمة الله. فحقيقة "أنك تستطيع استخدام هذه اللغة بأي طريقة" أمر يدل على قوتها. علاوة على ذلك، اعترض على الأوصاف التي يطلقها بعض المثقفين على الأشكال "العصرية" من العربية الفصحى مثل: "العربية الفصحى المعاصرة" و"العربية الفصحى البسيطة" و"عربية الصحافة" وما إلى ذلك، وأصر على أن هناك لغة عربية فصحى واحدة "فيه فصحى واحدة"، ويشترك مجدي معه في وجهة النظر هذه، وبالنسبة لعبده، تتمثل إحدى القيم الأساسية للعربية الفصحى في أنها قابلة للإبداع، وأنها أنجبت العديد من الأدباء الموهوبين، فإن كلمة إبداع تيمة أساسية يستخدمها الكثير من المثقفين المعاصرين.

الحراس والتنوع

هل يمكننا التمييز بين أثر التعليم الديني والتعليم الحكومي على التكوين المهني لحراس اللغة هؤلاء؟ ظهر في النقاش معهم اتفاق تام في الرأي على شرعية التنوع في أشكال النثر، وفي مجالات الاستخدام الملائمة، وأكدوا على أهمية تكييف استخدام اللغة بحسب القارئ والموضوع، حتى يفهم "الناس" ما يقرأونه – فما يناسب القسم الرياضي يختلف عن ما يناسب المقالات الافتتاحية، وهكذا يرون أنه يجب تكييف اللغة لتلائم (في نطاق حدود متفاوتة) "الزمن المعاصر والغرض" من الكتابة، رغم أن اللغة لديها نماذجها المقبولة المحترمة، التي كانت دراستها الدقيقة في قلب تعليمهم، وسأحاول أن أبرهن على أن هذا القبول للتنوع يعود إلى حد كبير إلى العمليات التي أحدثتها مؤسسات الدولة، والتي بدأت جديًا في العقود الأولى من القرن العشرين. إن المؤسسات الدينية والكتّاب والقراء يتصورون العربية الفصحى أداةً تحفظ الماضي والتعاليم الإسلامية. وبغض

النظر عما إذا كانوا يدرسون الدين أم الطب، هناك نموذج مركزي واحد، ولذلك لا يجب أن تكون اللغة على درجة عالية من الاستجابة للنماذج البديلة، وبالنسبة إلى هؤلاء المصححين، تعتبر العربية الفصحى أداة تتطلع إلى الماضي، وتحافظ على مجده، وهي في الوقت نفسه حامل للعديد من وجهات النظر في الحياة، وقد لعبت الدولة دورا رئيسيا في تنويع حراس العربية الفصحى، وغيرت الحراس التقليديين للغة بالدرجة التي نجحت فيها في تخريج مدرسين وأساتذة للعربية الفصحى من جامعاتها وكلياتها، وقامت أيضا بالإقلال من اعتمادها على خريجي المؤسسات التعليمية الدينية كالأزهر، لكن الدولة تمكنت من إحداث بعض التنوع وسط حراس اللغة القدامى، رغم أنها لم تقم بإحلال كامل لآخرين محلهم.

يجب أن يتقن المدرسون والطلبة العربية الفصحى، لأنها الوسيط المستخدم في تدريس أى مادة كالتاريخ أو الجغرافيا مثلاً، ودائما كان هناك، ولا يزال، نقص مستمر في مدرسي اللغة العربية الفصحى، وتهدف المناهج الدراسية الخاصة بجامعات الدولة والكليات، التي تخرج المعلمين (مثل دار العلوم) إلى تخريج كوادر من المهنيين لا يكونون علماء دين ذوي تخصصات في الأدب أو العلوم مثلا كما هي الحالة مع شيوخ الأزهر. في هذا القرن، وبالتحديد في الثلاثينيات، التحقت النساء بالجامعات وبقوة العمل بأعداد متزايدة؛ لذلك صار لدينا مدرسون لغة عربية ليسوا مشايخ من الرجال، وإنما رجال ونساء تلقوا مختلف أنواع التأهيل التعليمي في الجامعات الحكومية، لكن يبقى هناك تساؤل حول الدرجة التي سمح بها للأقباط من المصريين بالاشتراك في عملية التنويع هذه. أما الفئة الأخرى من الحراس التي استطاعت الدولة أن تحدث فيها تنوعًا، وإن كان بدرجة أقل، هي طبعًا كل أنواع منظمي النص، بما فيهم المصححون. فكل من خريجي جامعات الدولة وخريجي الأزهر بإمكانهم أن يعملوا مصححين، لكن يبدو أن وجود مصححين من الأقباط أو من النساء أمر نادر الحدوث حقًا فقد قال لي حامد "ماحناش [المصححين] ضد المرأة في أي حاجة بس أنا معرفش أي واحدة ست في المهنة دي". إذن لا يزال

استخدام العربية الفصحى بشكل احترافي يتم من قبل "الرجال المسلمين"، وإن كانوا لم يعودوا يتأهلون في المؤسسات الدينية فقط.

منذ أن افتتحت الدولة مؤسساتها التعليمية في منتصف القرن التاسع عشر، وهي تلعب أيضًا دورًا في إدخال العربية الفصحى إلى مجالات استخدام جديدة. فقد كانت تلك المؤسسات (الحربية، والهندسة، والطب،... إلخ) بحاجة إلى مواد تعليمية. ونتجت عدة تحولات عن سياقات الاستخدام الجديدة تلك وعن الترجمات، التي صارت لازمة لنصوص من اللغات الأوروبية، وكان الهدف الذي أسس مجمع اللغة العربية في ١٩٣٢ من أجله، هو المساعدة على ابتكار مصطلحات جديدة باستخدام الجذور العربية أو تعريبها إن كان ابتكارها مستحيلاً، ويبدو أن القلق الأعظم لدى غالبية المثقفين في هذا الخصوص وكان اقتناعهم بافتقار العربية الفصحى للمصطلحات "العلمية" و"الحديثة". ليست المؤسسات التعليمية وحدها هي التي تؤثر في شكل اللغة أو تدخلها لمجالات جديدة، ففعليا يكون لأي مؤسسة، مادامت تستخدم اللغة الرسمية للدولة بشكل أو بآخر، تأثير ما على اللغة. على سبيل المثال، تستخدم الشركات الخاصة أو المملوكة للدولة أو الشركات الأجنبية العربية الفصحى في كتيبات منتجاتها أو في الإعلان عنها. وتقوم كل هذه الأنشطة بإحداث التنويع في العربية الفصحى. وباستخدام كلمات باختين، فإن "مجالات نشاط" العربية الفصحى، قد اتسعت، وكما ذكرت من قبل، حدث الشيء نفسه بالنسبة إلى حراس هذه المجالات.

ولأن تركيزي ينصب على دور مؤسسات الدولة باعتبارها وسيطًا بالنسبة إلى أشكال العربية الفصحى، ستترك عدة تطورات مهمة أخرى خارج إطار المناقشة في هذه المرحلة. على سبيل المثال، ما يسمى بالنهضة العربية كان حركة سياسية أدبية بدأت في أواخر القرن التاسع عشر، واستمرت خلال العقود الأولى من القرن العشرين (أنطونيوس Antonius ١٩٤٦، هودجسون Hodgson ١٩٧٤، جرشوني Gershoni وجانكوفسكي Jankoweski ١٩٨٦ ١٩٩٥) وكانت البؤرة

المركزية لهذه الحركة هي تحديث العربية الفصحى وإحياؤهما، مثلت قوة دافعة لازدهار كم هائل من القصص القصيرة والمسرحيات ثم الروايات بعد ذلك بوقت ما. ترجم الكثير من الأعمال الأدبية الأوروبية، واتسع مدى الأشكال المقبولة من العربية الفصحى مع زيادة أعداد من بدأوا يكتبون لأغراض مختلفة ومتنوعة وهم يحاولون عن وعي تشكيل اللغة، وتكييفها لتلائم السياقات الجديدة، ويعود تحديث اللغة العربية الفصحى في وجهة نظر بعض الكتّاب والمثقفين، في أحد أسبابه، إلى ثمار جهود هذه الحركة.

وفي الفترة نفسها، أسست عدة نساء مصريات مجلات وجرائد (بعضها بالفرنسية)، وبدأن يشتركن في مجال المطبوعات في عدة نقاشات عالمية ومحلية متنوعة، وبهذه الطريقة، أتيح لعدد هائل من الفاعلين في ميادين مختلفة استخدام العربية الفصحى والتجريب فيها. وعلى الرغم من أن المؤرخين كثيرا ما يذكرون أن العربية الفصحى كانت "مهمة" بالنسبة للحياة السياسية والثقافية في العالم العربي، فإنهم اكتفوا بهذا القول ولم يفسروه أو يدللوا عليه. فبقى عدد هائل من الأسئلة بلا إجابات. هكذا، ورغم أن ما سبق عبارة عن وصف مختصر جدًا للعمليات السياسية والاجتماعية، التي أثرت على العربية الفصحى، تبقى المعالجة المفصلة المُرضية بانتظار بحث تاريخي أساسي (انظر الفصل الرابع).

الوساطة باعتبارها تخصيصا، ومعضلات الدولة

تؤدي أنواع الوساطة التي قمت بتحليلها إلى العديد من عمليات التخصيص appropriation ("هل هي علمنة؟ "هل هي تحديث"؟) للعربية الفصحى، وتجري هذه العملية على مستوى المؤسسات، وفي هيئة منظمي النص، وفي مستوى اللغة نفسها، وأحد أنواع التخصيص هو التنويع في حراس شكل ما، ويتم من خلال وسائل متعددة تتضمن تغيير المقررات الدراسية والتحكم في تكوين المهنيين المختلفين. في هذه الحالة، يدل التخصيص على العمليات التي تغير أو تنوع من

طبيعة الحراس الشرعيين لأي شكل معين ومجالات استخدامه، لكن هل يمكن للدولة أن تقوم بتخصيص اللغة العربية؛ بمعنى أن تخلق لها مصادر سلطة بديلة عن تلك التي كانت موجودة؟ هل تَتَرْجم قدرتها على تدريب الحراس المحترفين في سلطة حكم يقوم بتحديد الاستخدام الصحيح للغة؟ أقول إن الدولة عليها أن تناضل من أجل هذه السلطة، ولا يزال المصححون الذين قابلتهم يراجعون كتبًا نحوية يعود أحدثها للقرن الخامس عشر، على سبيل المثال: شرح قطر الندى لابن هشام (١٣٥٩) وشرح ابن عقيل (١٣٦٧) والأشموني (١٤٩٤)[١٤]، وهي أعمال شهيرة ومعروفة كتبها علماء في الدين، ودراستها الدقيقة مسألة مطلوبة في الجامعات الحكومية الحديثة وجامعة الأزهر على السواء، ورغم وجود عدة كتب نحوية لعلماء غير متخصصين في الدين كتبت في العقود الأخيرة، فإن أيًا منها لا يتمتع بالاحترام نفسه ويندر الرجوع إليها، وينطبق الشيء نفسه على القواميس والمعاجم المفهرسة للقرآن ومجموعات الأحاديث الكثيرة مفصلة الإسناد، وقد أخبرني المصححون الثلاثة أنه لا يوجد كتيبات تحرير أو مراجع أسلوبية لترشد المصححين[١٥].

إن القومية العربية، بوصفها حركة سياسية وثقافية ومكونا رئيسيا للهوية العربية الحديثة، تناهض الاستعمار والغرب، لكنها لا تناهض الإسلام. وكما رأينا مع المصححين، يرى البعض القومية والإسلام أمرين متضافرين (حامد ومجدي) في حين أنهما منفصلان بالنسبة لبعض الآخر مثل عبده. والدولة سعت في عهدي السادات ومبارك، إلى أن تنعم بمجد الاثنين معًا. فالعربية الفصحى رأس مال رمزي من الصعب التخلي عنه، والدولة التي تعتبر الفصحى لغتها الرسمية لها مصلحة في استمرار الاقتناع بقيمتها العظيمة، ولكنها أيضا تعمل على الاستفادة من الضعف الذي يصيب العلاقة بين هذه اللغة وبين الإسلام، ولا زالت الدعاوى القديمة للمؤسسة الدينية بخصوص اللغة الرسمية للدولة، واعتبارها تاريخيا جزءًا لا يتجزأ من الإسلام أمرين يطرحان العديد من المعضلات بالنسبة للدولة. إن إعادة الإنتاج الاجتماعي للغة الذي يتم في إطار مؤسسات الدولة، عبارة عن أن كلاً من

الفصحى الخاصة بالإسلام، والفصحى التي لعبت الدولة في تشكيلها دورا أساسيا يجب أن يعاد إنتاجها وتمثيلها، ويمكن أن تتغير درجة التركيز على أي منهما، ففي الوقت الحالي يتم التركيز على العلاقة بالإسلام بشكل قوى.

دور اللغة في بناء العلاقات الاجتماعية

تنظيم النص عبارة عن سلسلة خفية من الأنشطة تتم خلف الكواليس، تماما كالأشخاص الذين يمتهنونها. إنها أيضًا ليست مهنة ذات عائد مجز في مصر؛ فحامد، الذي يبدو مصصحًا مطلوبًا جدًا، وعمل مع كتّاب كبار، يعيش في شقة متواضعة جدا في حي قاهري تسكنه شريحة دنيا من الطبقة الوسطى، ولم يسمع عنه أحد خارج وسط النشر. لكن، في مجال المطبوعات، يتمتع حامد بقوة (بفضل موقعه الهيكلي) أكبر من أي كاتب يقوم بالتصحيح له، لكن المصدر الأساسي لهذه القوة لا يكمن فيه هو بكل تأكيد.

أخبرتني طالبة في مرحلة الدكتوراة بجامعة القاهرة، منحدرة من أسرة شهيرة جدًا وغنية حقًا، أنها تستخدم مصححًا في مراجعة رسالتها للدكتوراة وأي شيء تريد نشره، وتقوم المجلات والجرائد باستمرار بنشر لقاءات مع الأدباء والممثلين والسياسيين وما إلى ذلك، وفي معظم الحالات تتم هذه اللقاءات بالعامية المصرية، ويقوم المصحح أو المحرر أولاً بترجمة الأجزاء المهمة إلى شكل ما من العربية الفصحى، وشرح مجدي لي أنه في تلك الترجمات يحرص بشدة على إيصال "الإحساس" نفسه الموجود في الأصل، وعندما يشعر أنه غير قادر على ذلك يترك العبارة كما هي بالعامية المصرية، ويضعها بين علامتي تنصيص. رغم ذلك، يخلو أي لقاء مع كاتب أو سياسي مهم تقريبًا من أي عبارات بالعامية المصرية، في حين أن اللقاء مع ممثل أو مع رياضي يمكن أن يتضمن بعضها، وبذلك لا يتم إتباع هذه الممارسة دائمًا. على أية حال، إن المصحح أو المتـرجم

أو المحرر (أو جميعهم) هو الذي يقرر ما الكلمة أو العبارة التي تنقل "الإحساس" نفسه أو لا تنقله.

في عام ١٩٩٦، في أثناء الحوار السنوي الذي يجريه الرئيس المصري مع مجموعة مختارة من المثقفين المصريين[١٦] ويذاع في التليفزيون، أجاب الرئيس عن معظم الأسئلة بالعامية المصرية، حتى حين كان السؤال يُطرَح عليه بالعربية الفصحى، وفي اليوم التالي، قامت كل الصحف المصرية التي نشرت تقارير عن هذا اللقاء على صفحاتها الأولى بترجمة إجابات الرئيس إلى العربية الفصحى (انظر **الأهرام** ١ مارس ١٩٩٦، **والأحرار** ١ مارس ١٩٩٦)[١٧]. علاوة على ذلك، وتبعا للمصالح السياسية للجريدة، لم يتغير ترتيب العرض فحسب، وإنما أسقطت أجزاء معينة تمامًا، وأُكد على جوانب مختلفة من النقاش، وبالنسبة لهذا النوع من التغييرات، وكذلك بالنسبة للترجمة إلى العربية الفصحى، لا تكمن السلطة النهائية بالتأكيد في أيدي أي محرر أو مصحح، وإنما ممثل ما لمكتب الرئيس. على أية حال، علق كثيرون من الناس قائلين "إنه لم يجب بالفصحى؛ لأنه لا يستطيع ذلك" أي "أنـــه لا يعـــرفـــها معرفة كافية". ومـــن البديهي أن كثيرا من هؤلاء الناس أنفسهم لا يستطيعون التحدث بالعربية الفصحى، وما كانوا ليفهموه بالضرورة لو تكلم بها. لكن الأمر المتوقع هو أن رئيس الدولة يجب أن يعرف اللغة بشكل جيد جدًا.

لماذا لا تعمل القوة بأسلوب تتابعي دائمًا في حالة الطبع؟ لماذا يسمح مجال الطباعة ووجود لغة رسمية (معيارية) بتلك الأبنية من العلاقات الاجتماعية؟[١٨] من أين يحصل منظمو النص على قوتهم وسلطتهم؟ تقودنا الإجابة جزئيًا إلى الأسباب نفسها التي تجعـــل تنـــويعة معينـــة مـــن اللغة تصبح لغة رسمية في المقام الأول، مثل عادات الحديث لدى الجماعات القوية (مثـــل الإنجليـــزية التي تتحدثها الملكة) أو من الرابطة بالدين والأدب والمراكز الثقافية والتجارية - وما إلى ذلك. لكن تلك لا يمكـــن أن تكـــون الإجـــابة الكاملة، فالكتاب الذين يحرر لهم روبرت جوتلب أو الذين يصحح حامد أعمالهم هم عمومًا أشخاص على درجة

رفيعة من التعليم، ويكتبون بشكل ليس صحيحًا فقط، وإنما جيدًا أيضًا. لماذا هم بحاجة لشخص يراقبهم؟ أمن الأسهل الإجابة عن سؤال مَن يقوم بالرقابة بدلا من لماذا؟ إن السلطة التي تقبع خلف المصححين هي سلطة العربية الفصحى نفسها والتي تدعم - بشكل يظهر كتناقض إلى حد ما - من قبل مؤسسات الدولة. في تراتبية العربية الفصحى، هناك الكاتب، ومنظم النص. الأول موجود لـ"خدمة" اللغة والثاني ليتأكد من جودة تلك الخدمة. أما السلطة الوحيدة غير القابلة للنقاش فهي سلطة اللغة.

إن القرآن والتمجيد الذي حظيت به لغته لقرون طويلة باعتبارها كلام الله، وأداء الشعائر اليومية باللغة الفصحى، والاهتمام المفرط بقواعدها، والكتب التي تجمع قوانينها، كل ذلك يوضح لكل الأجيال أن اللغة لا "تنتمي" لأحد، وأنها، ككلام الله، يجب أن تحفظ. قال لي حامد، وكثيرون غيره، إن اعتراضه الأساسي على وضع افتراضي يُسمح فيه للمصريين بالاختيار بين الكتابة بالعامية المصرية أو بالعربية الفصحى أن ذلك سيؤدي إلى فهم أقل للقرآن . وأضاف "لو انتشرت العامية بدل العربية الناس مش هيفهموا القرآن خالص والقرآن حيتحط في متحف". إن العربية الفصحى لم تسبق متحدثيها زمانيًا فحسب، وإنما أيضًا لا تعتمد سلطتها عليهم بشكل كامل. في الوقت نفسه، إن كان هؤلاء المتحدثون سيستخدمون العربية الفصحى يجب أن يخدموا اللغة والجمهور باستخدامها بشكل صحيح. وكالحال بالنسبة إلى غيرها من اللغات المكتوبة، يكون استخدام العربية الفصحى أداءً ينقح، ويتم التدرب عليه وراء الكواليس من قِبل عدد من الشخصيات. وحين تلعب الفصحى دورا في بناء العلاقات الاجتماعية، تلعب دور الوساطة بطرائق تتجاوز أحيانًا الأسس الأخرى للسلطة.

وكما برهنت في المقدمة، إن كانت لغة ما تعتبر كلام الله. فإن متحدثيها يكونون حراسيا وليسوا أصحابها. وبذلك، يكون الحق في تغييرها أو تشكيكيها أو ترجمتيا

أو التفاوض بشأن حدودها وما إلى ذلك أمور محل خلاف دائمًا. إن جزءًا من الصعوبات التحليلية التي تظهر فيما يتعلق بالوضع اللغوي في العالم العربي، يتعلق بحقيقة أنه من الناحية الرسمية، تبدو اللغة كأنها تعامل بطرائق متناقضة في الوقت نفسه. ويمكننا أن نتذكر نقاشنا في الفصل الثاني عن الخبرات المتميزة التي يعيشها الناس مع الفصحى في مجال الأنشطة الدينية في مقابل كل المجالات الأخرى، فهناك مصالح قوية في عدم التخلص من الالتباس الذي يحيط بمكانة اللغة العربية الفصحى، وفيما يتعلق بمنظمي النص، يبدو أن هناك مساحة أكبر للشد والجذب مع الاستخدامات غير الدينية للغة؛ فهناك فصل كبير بين ما ينتمي إلى مجال الدين وما ينتمي إلى كل المجالات الأخرى (الكتب الدراسية، والصحف، والأعمال الأدبية،... إلخ)، وكل منهما لا يعامل بالتساوي. في **مستقبل الثقافة في مصر**، كتب طه حسين – وهو عالم غزير الإنتاج ويعد أحد أبرز المثقفين في مصر والعالم العربي – كتب ليهاجم المساعي الاحتكارية التي يقوم بها الأزهر فيما يتعلق بتدريب مدرسي اللغة وقال: "سنواجه احتمالا مفزعا يتمثل في أن تصبح الفصحى، شئنا أم أبينا، لغة دينية وحكرا على رجال الدين" (١٩٣٨: ص ٨٦). ومن المثير للسخرية، سواء قصد الكاتب ذلك أم لا، أن الموضوع صيغ في زمن المستقبل وكأن الوضع لم يكن كذلك طوال القرون السابقة، لكن بشكل أكثر مباشرة، هناك ازدواجية صريحة تظهر في هذا الرأي وغيره من الكتابات، التي تشير إلى العربية الفصحى الخاصة بالدين وتلك الخاصة بكل شيء آخر.

ويمكن أن يعترض مستخدمو اللغة على التغيير والتحديث فيها، حتى وإن لم تعتبر لغة مقدسة، فالأشكال المكتوبة الرسمية من اللغة دائمًا ما يكون لها العديد من الحراس، وكذلك هناك مصلحة لدى مؤسسات الدولة (التعليمية والقانونية والمالية) في أن يكون هناك "نمط فصيح واحد في كل مكان"، لكن في العلاقة بين الدولة والأمة واللغة، يكون وضع اللغة باعتبارها تنتمي إلى الأمة وتُعرفها أكثر صعوبة وتعقيدًا لو كانت اللغة مقدسة، وبالتالي ليست اللغة الأم لأي شخص.

إن اللغة المعيارية التي تعززها الدولة وتقويها، ويتم تدريسها بـــ"الشكل الصحيح" في المؤسسات التعليمية لتلك الدولة محمية من التغيير بعدة طرائق، لكن الولاء لهذه اللغة وماضيها وقواعدها يمكن أن يفسر بأنه ولاء إلى الأمة، ولا يكون ذلك ممكنا تماما حين تكون اللغة متأصلة في الدين وليس في إقليم الأمة، وهذا التحليل يدين بالفضل لأطروحة أندرسون Anderson في **الجماعات المتخيلة**، لكن في معالجة أندروسون الموجزة للعربية الفصحى يفاجأ المرء بأنه يساوي بينها وبين اللغات المحلية الأوروبية (١٩٩١: ص ٧٥).

إن مساواتهما ببعضهما تثير الخلاف بسبب كل المبررات التي ناقشناها حتى الآن. بالإضافة إلى ذلك فهي غير صحيحة؛ لأن "الطباعة الرأسمالية" - القاطرة التي دفعت اللغات المحلية نحو الانتشار وشكلت الجماعات الوطنية المتخيلة – لم تكن فعالة في مصر بالطرائق نفسها التي كانت عليها في أوروبا بالضبط. وكما أوضح رايموند ويليامز Raymond Williams وبيير بورديو Pierre Bourdieu وغيرهما أن السوق في الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية يساعد على تقليل الرقابة، فإن القارئ ينشأ من خلال السوق. فتوجه تدخلات المحررين من أمثال جوتلب، على العكس من حامد، بقوة تجاه منطق السوق، فيكون الاختبار الحاسم بالنسبة إلى المحرر والكاتب والناشر هو أرقام المبيعات. لا أقصد أن ألمح إلى أن المحررين المشهورين، والناشرين الذين يعملون لحسابهم لديهم نفس الاهتمامات والمصالح بالضبط، فكثيرا ما تختلف مصالح كل فريق، لكن بالنسبة إلى قرارات الناشر تكون أرقام المبيعات و"ما يريده السوق" اعتبارات على درجة عالية من الأهمية، ويمكن أن تطغى على رغبات المحررين.

وفي مصر، تتحكم الحكومة في السوق من خلال وسائل متنوعة. أولاً: تمتلك أكبر شركة نشر في مصر، وهي الهيئة المصرية العامة للكتاب، التي تفوق مواردها وأعداد ما تنشره كل دور النشر الأخرى بفارق رهيب. (انظر الفصل الخامس). ثانيا، تشرف الدولة على ما يتم نشره وتخضع ما لا يعجبها لمقص

الرقابة بشكل اعتيادي. وثالثا، يجب أن يحصل الناشرون على رخصة؛ لكي يعملوا من الأساس وبعضهم يتلقى دعمًا حكوميا. حتى وفرة الورق وأسعاره تتوقف على الحكومة. لكن ليس كتّاب جوتلب أحرارا تمامًا أيضًا. ومن الصحيح أنه في الولايات المتحدة، بشكل عام، لا تقوم مؤسسات الدولة أو السوق بالرقابة على محتويات المطبوعات لكن هناك تنظيم عام للنصوص، كما ذكرت في بداية هذا الفصل، بل هناك أيضًا قرارات متعلقة بنوعيات الكتب "التي يريدها السوق" و"نوعيات الكتابة التي تبيع جيدًا" وجماعات القراء المستهدفة لأسباب مختلفة وعملية صناعة الكتاب كله - ويجب على الكاتب أن يتفاوض مع الناشر، ويصل معه لحلول وسط في كل هذه القرارات التسويقية. إن كان السوق، من خلال الاعتماد على أرقام المبيعات فقط، يساعد على الإقلال من الرقابة على المضمون، فإنه ينزع بعضا من حرية المؤلف - حيث يشجع على أنواع بعينها من الموضوعات وأنواع بعينها من الكتابة - ويتطلب تدخل عدد كبير من المديرين والمحررين، وربما يمكن أن يقول المرء إن المؤلف قد مات لكل تلك الأسباب، لكن من الناحية التجريبية من الأسهل تبرير استنتاج بديل، وهو أن المؤلف ليس وحده وليس حرًا تمامًا، وهناك بالتالي تناقض بين المؤلف الحديث وبين النص الحديث راجع إلى تدخلات السوق.

قابلت عددًا من الناشرين في مصر، ومن الأسباب التي دعتني لعقد تلك المقابلات رغبتي في معرفة الدرجة التي يعتمد فيها بقاؤهم على مبيعاتهم، لكن أحدًا منهم لم يكن مستعدا لمشاركتي في هذا النوع من المعلومات، وحين كنت أسألهم كيف تمكنوا من البقاء في العمل في حين أنهم يشتكون دائما من أن "مفيش حد في مصر بيقرا"، كانوا يجيبون أنهم يعتمدون في الأساس على معارض الكتب خارج مصر وعلى مشتريات المكتبات، خاصة في أوروبا والولايات المتحدة. إن حضور الدولة بالنسبة لشبكة المؤلف ومنظمي النص والناشر والقارئ حضور قوي فهي تشرف على هذه الشبكة وعلى علاقتها بالسوق. انظر الفصل الخامس. ولذلك في

الحالة المصرية، يمكن للمرء أن يتحدث بشكل أكثر دقة عن الوساطة – الإشراف بدلا من الوساطة فقط. إن وجود لغات نمطية في مجتمعات السوق الغربية يستخدم لإنتاج معرفة عامة وجمهور. في مصر يُخلق هذا الجمهور بشكل أكثر نجاحا (مع وجود إشراف الدولة أيضا) من خلال وسائل الإعلام غير المطبوعة، والتي يسود فيها استخدام العامية المصرية، لكن إتقان لغة أُم لا تستـــخدم فـــي الكتابة لا يجعل من المرء متمكنا من القراءة. إن سلطة الفصحى نفسها وغياب التعليم العام الجيد يعوقان معرفة الجماهير باللغة الرسمية، وبالنسبة لمعظم المصريين، يعتبر اكتساب البراعة الكافية في اللغة حتى ينال المرء الحق في استخدامها استثمارا ضخما.

عزمت في هذا الفصل على استكشاف محددات عمليات الوساطة، وعلى تحديد بعض المواقع التي يكون فيها للأيديولوجيات المختلفة دلالات مهمة بالنسبة للغة النشر، وعلى التوصل لصورة أوضح لدور الدولة ومؤسساتها. إن ممارسات تنظيم النص المحددة وآراء المصححين توفر لنا فهما أكبر لكيفية إنتاج، وإعادة إنتاج التصورات السائدة عن العربية الفصحى (بأشكالها المعاصرة) والعامية المصرية بشكل مؤسسي في الحياة اليومية. وكنت أهدف أيضا إلى توضيح أن العربية الفصحى، باعتبارها لغة للنشر، يمكن مقارنتها بلغات أخرى في مجالات بعينها. فالنصوص التي هي عبارة عن إنتاج مشترك بين أناس مختلفين على درجات متفاوتة من القوة والمعرفة لا يمكن تحليلها، وكأن اللغة في كل سياقاتها الاجتماعية يمكن أن تتساوي مع الكلام الحر الصادر عن أي متحدث أو كاتب، ويمكننا أن نقول إن كون معظم ما يتم طباعته له أكثر من مؤلف أمر له دلالات سياسية وثقافية. في الفصل التالي، سنقوم بدراسة كيف تطورت لغة الجرائد على يد كتّاب وصحفيين كثيرين في أواخر القرن التاسع عشر، في وقت وجدت فيه نماذج مستقرة قليلة للكتابة الصحفية بالعربية الفصحى.

هوامش الفصل الثالث

(١) نوقش ذلك في (ايزنشتاين ١٩٩٨: ص ٥١ – ٥٢).

(٢) تناولت الدراسات الأدبية قضية المكانة المشوشة للكاتب منذ زمن بعيد. فقد كُتب الكثير عن مشكلة "النصوص الفاسدة" وكيفية معرفة النص الأصلي، بالنسبة لأعمال شكسبير وجويس على سبيل المثال.

(٣) إن "الأنماط المستقرة" التي تحدث عنها باختنين (١٩٨٦: ص ٦٠) أنشطة مادية تتداخل، لكنها نادرًا ما تتقاطع مع أيديولوجيا المؤسسات والأفراد المكرسين لإنتاجها وتنظيمها.

(٤) لم أتمكن حتى الآن من العثور على دراسات تتناول كيف تغيرت هذه المؤسسة في أوروبا، حين بدأت الكتب تنشر باللغات الوطنية الحديثة، وعمومًا يبدو أن الدراسات التاريخية عن تنظيم النص نادرة.

(٥) في العربية الفصحى تقرأ "النموذج الأعلى" بتعطيش الجيم.

(٦) تكتب حديث بالثاء في العربية الفصحى، أما في العامية فتنطق بالسين.

(٧) يبدو أن هناك صراعا قديما في هذا الخصوص، فالصحفيون لم يريدوا قبول المصححين أعضاءً في نقابتهم.

(٨) في العامية المصرية تصبح قراءة *إرابا*، وجغرافيا جغ*رافيا*، وقد كان حامد يستخدم الكلمات العامية.

(٩) تخرجت أول دفعة من هذه الكلية عام ١٨٧٣ (أرويان Aroian ١٩٨٣ : ص ٢٨)، وقد أسست لتعليم المدرسين، وخاصة مدرسي اللغة، ليعملوا في المؤسسات التعليمية التابعة للدولة.

(١٠) جرت المقابلات مع مجدي في القاهرة يومي الثامن عشر والسادس والعشرين من أبريل ١٩٩٦، وقد قابلته مجددًا مرة أخرى في أغسطس ١٩٩٦ في منزله، لكنني للأسف لم أقم بتسجيل اليوم على شريط الكاسيت.

(١١) "المصحف" تعبير يستخدم للإشارة إلى نسخة من القرآن.

(١٢) عقدت هذه المقابلة في ٢٣ أبريل ١٩٩٦.

(١٣) كان هناك عدة كتب من ضمنها كتاب بعنوان **دونا إنترناشيونال** وهي مطربة متهمة بالانحراف الأخلاقي، وتمثل خطرًا على الشباب بسبب شعبيتها وقوة تأثيرها على هذا الجيل، وقد أخذت هذا الاقتباس منه.

(١٤) ذكر هايوورث دان في دراسته عن التعليم في مصر المنشورة عام ١٩٣٩ أسماء بعض من هذه الكتب نفسها، والتي قال إنها كانت تدرس في الأزهر. (انظر الصفحات من ٤٥ إلى ٦٥).

(١٥) يقول عبد الفتاح في أطروحته التي كتبها عن جريدة الأهرام اليومية: "بدلا من الاعتماد على كتيب أسلوب التحرير، تعتمد الجرائد على المصححين والمتخصصين في اللغة، الذين تقتصر وظيفتهم على تصحيح الأخطاء النحوية، التي يقوم بها المراسلون ولا دور لهم في توحيد الأسلوب. ففي ظل غياب كتيبات أسلوب التحرير، نجد أن عدم الاتساق هو السائد في كتابة الأسماء والكلمات الأجنبية." (عبد الفتاح ١٩٩٠: ص ١٩). في الواقع، أصدر الأهرام كتيب أسلوب لكنني لم أعثر عليه، إلا في وقت متأخر جدا فلم أستطع إدراجه ضمن التحليل الذي قمت به.

(١٦) العنوان الكامل للقاء كان "لقاء الرئيس مبارك مع الأدباء والمفكرين".

(١٧) سيناقش هذا النموذج في الفصل القادم بالتفصيل.

(١٨) روى عبده حكاية عن أستاذ جامعي صُدم حين اكتشف أن كتابا مثل نجيب محفوظ يجب أن تخضع أعمالهم لعمل المصححين. وقد سأل الأستاذ في محاضرة عامة بطريقة ساخرة عما إذا كان من المقبول أن يعطي الرسام لوحته لشخص آخر – فني – ليصححها. وسأل لماذا يُقبل هذا من كتاب مروا بنضالاتهم الخاصة مع اللغة وتجاوزوها ؟ سمعت روايات مختلفة من هذه الحكاية من أشخاص مختلفين.

الفصل الرابع

خلق المعاصرة
صراعات مع الشكل

حين أصدر أخوان سوريان لبنانيان عام ١٨٧٦ العدد الأول من جريدة الأهرام، بدآ يواجهان، ككتّاب كثيرين غيرهم، تحديات تحويل العربية الفصحى إلى وسيط يلائم جموع القراء ذوي الأعداد الضخمة، ويستجيب لمتطلبات "الأخبار". وعلى صفحات جريدتهما، كان التجار يريدون الإعلان عن بضاعتهم، وتعريف الناس بمنتجاتهم، والإثناء عليها، وإقناع القراء بالذهاب إلى متاجرهم، والتأكد من وصف أماكنهم جيدًا. فهل كانت العربية الفصحى لغة تستخدم لإعطاء العناوين؟ أما عائلات الصفوة فكانوا يودون الإعلان عن حفلاتهم واحتفالاتهم بالمناسبات المختلفة، وجنازاتهم، وشكر بعضهم بعضًا على الخدمات المتبادلة، وكان مستوردو الكريمات وأدوية الزكام والاضطرابات المعوية والإرهاق والأنيميا وتساقط الشعر يسعون لإقناع القراء بسحر مستحضراتهم، وطمأنة زبائنهم المحتملين أن المنتجات سهلة الاستخدام، وأن التعليمات موجودة في العلبة والمشترين يمكنهم التوجه لأي صيدلية وطلبها، بأي لغة كانت تكتب هذه التعليمات؟ الأطباء المتخرجون حديثًا كانوا يكتبون رسائل للجمهور تعلن أنهم قد تعلموا في "جامعة شهيرة ببرلين"، وأنهم موجودون يوميًا في أوقات معينة، ويقبلون القيام بالزيارات المنزلية. ثم عادة ما يضيفون في آخر إعلاناتهم أنهم على استعداد لعلاج الفقراء بالمجان، وبدأت تظهر في الصفحات الداخلية للجريدة تقارير عن حالة الجو، وإن كان الفلاحون هم أكثر المهتمين بحالة الجو، وليس سكان المدن الذين يقرأون الجرائد. وأي فلاح كان (أو لا يزال) سيجد

تقـــريرا عـــن حالة الجو بالعربية الفصحى مضحكًا، سواءً كان مفهومًا بالنسبة إليه أم لا (مأخوذ من عدد ١ يناير ١٨٩٩)، وخلال تلك العقود ابتدعت سلسلة من الوظائف والمتطلبات الجديدة التي توضح الجرائد عددًا منها، والتي أجبرت العربية الفصحى على أن تتكيف لملائمتها.

وقد زاد تنوع الأعمدة والموضوعات في الأهرام بسرعة، ونجد في العدد الأول مقالاً افتتاحيا غير معنون أُعلن فيه عن تأسيس الجريدة، ومعه عمود بعنوان **حوادث مختلفة** قُدمت فيه أخبار من بريطانيا والنمسا ولبنان وروسيا. وبدأ عمود آخر سلسلة عن تاريخ أهرام الجيزة، وكانت الجريدة في ذلك الوقت تصدر السبت من كل أسبوع، وقد توالى ظهور أنواع أخرى من الأخبار والأعمدة. في عام ١٨٨٠ صدر عدد به عمود صغير يسمى **نكتة** (الأهرام ١٥ أبريل ١٨٨٠: ص ٣). هل كانت العربية الفصحى تستخدم قبل ذلك في إلقاء النكات؟ في الأعمال الأدبية الهجائية، نعم، لكن لا أظن ذلك بالنسبة للنكات، التي يتبادلها الناس في سياق التعاملات الشخصية. وكان هناك سعي لإضفاء الطابع الشخصي على هذه اللغة غير الشخصية، وجعلها ملائمة لوظائف وسياقات جديدة، وكتبت تقارير عن بعض القضايا في المحاكم، وصار للحوادث الداخلية عمود خاص بها. وكذلك الإعلانات العامة، والإعلانات التجارية، كالإعلان عن بيع الأراضي وافتتاح مكاتب الترجمة (من الفرنسية والإيطالية والإنجليزية إلى العربية) وعن القاطرات المتطورة الحديثة. كانت الجريدة تشتمل هنا وهناك على تقارير موجزة جذابة للجمهور: وتحت عنوان **نادرة** أُثني على فتاة إنجليزية في الخامسة عشر من العمر؛ لأنها عبرت القناة الإنجليزية. وتضمنت بعض الأعداد خطابات من شخصيات شهيرة منها شيخ الأزهر الذي أطرى على الجريدة بسبب الفائدة المهمة التي تقوم بها للأمة. ثم صار لبورصة الإسكندرية عمود تذكر فيه أخبار أسعار القطن والحبوب والفول، وكذلك أسعار الصرف تحت عنوان "كامبيو Kambio "، وكانت الأخبار العالمية تترجم من التايمز **Times** وورلد **World** والإنديبندنس بيلج **L'Independence Belge** ورويترز **Reuters** و"جريدة إيطالية".

يحاول هذا الفصل تناول أنواع المشكلات مع الشكل التي واجهها الكتّاب غير الأدبيين، ويقوم بفحص أوجه الاستمرار والتغير في أيديولوجيا (أو أيديولوجيات) اللغة وأشكال الكتابة والحضور الضمني والصريح للعامية المصرية في مجال الطباعة رفيع المكانة، ويشترك الوضع اللغوي في مصر في الماضي والحاضر في بعض السمات مع مثيله في أجزاء أخرى من العالم، لكن اختيار لغة مقدسة لتكون المادة الأساسية لتطوير لغة حديثة ومعاصرة، يجعل الوضع مختلفًا وأكثر تعقيدًا أيضًا. ولعل أعمال باختين وجماعته هي التي نبهتني إلى حد ما إلى طرح تساؤلات بعينها حول دلالات هذا الوضع (باختين ١٩٨١، ١٩٨٦، وفولوشينوف ١٩٨٦). إن بحث باختين عن الطرائق التي تتطور بها الأنماط المستقرة من الحديث والكتابة (والتي يطلق عليها الأنواع Genres) ويقود إلى مفاهيم تناسب أغراضي التحليلية بشكل خاص، فهو على سبيل المثال لا يعتمد على الفروق اللغوية الشكلية بين طرائق الحديث (أو الكتابة) للتمييز بينهما، لكن على "مناطق النشاط الإنساني" التي ترتبط باستخدامات معينة أو تؤدي إليها. إن موضوع التحليل ليس اللغة التي ينتجها المتحدث أو الكاتب وحده، كأنه "أول" من فتح فمه "في سكون الكون"، وبدلاً من ذلك، تكون الاستخدامات اللغوية لدى باختين عبارة عن إنتاج مشترك بين كل من المتحدثين / الكتاب والمستمعين / القراء الحاليين والسابقين. وتتوقف درجات الحرية أو التقييد التي يواجهونها على استخدامهم لأي نوع genre. في الفصل الثاني، بحثنا عن مجالات النشاط في محاولة لفهم الطرائق التي توجد بها العربية الفصحى وتستخدم وترى في حيوات أنماط مختلفة من الناس، ورأينا أن المجال الأساسي لاستخدامها من قبل الذين لا يقرأون ويكتبون بانتظام، هو أداء الشعائر الدينية. إن الأنواع الواقعة في إطار هذه الشعائر (مثل الصلوات اليومية) تتكون من كلام جاهز سلفًا، ولا يمكن تغييرها إلا في أضيق نطاق.

وفي هذا الفصل، ندرس مجال نشاط مختلف تماما ألا وهو كتابة الجرائد، وعلى عكس الصلاة، لا يملك الذين يرغبون في الكتابة في الجرائد نماذج ثابتة لاتباعها. فنادرا ما استخدمت العربية الفصحى في عملهم هذا. ومن هنا، وجب على الكتّاب خلق شيء جديد، لكنهم كانوا في الوقت نفسه مقيدين بعدة عوامل في خلقهم هذا. وهذا التوتر كان (وما زال) "صراعا" بين "الكلمة السلطوية" و"الكلمة المحلية" (تلك التي يستخدمها أهلنا)، بين "كلمة المرء" و"كلمة الآخر" أو "الكلمة الغريبة": "إن خطابنا، الذي هو كل كلامنا (بما فيه الأعمال الإبداعية) ملىء بكلمات الآخرين، وبمستويات مختلفة من ما يخصنا وما يخص الآخرين؛ مستويات مختلفة من الوعي والانعزال" (المرجع السابق: ص٨٩)، لكن الصراعات وراء الاستخدامات اللغوية الواقعية ليست كلها متساوية. وإذا كانت "كلمة الآخر" لا تنتمي إلى معاصري المرء فحسب، لكن إلى نص إلهي وأسلاف مهابين وزمن كان كل شيء فيه كاملاً، فإن تخصيصها لابد أن يتغلب على عدد من التناقضات الأساسية، ويقول فولوشينوف في معرض تحديده لتدرج النضالات ضد كلمة الآخر:

> للكلمة الغريبة دور تنظيمي مهاب، تلك الكلمة الغريبة التي تدخل الساحة دائمًا عن طريق قوة سلاح الغرباء أو تنظيمهم، أو أوجدتها أمة فتية قهرت ثقافة قديمة كانت في يوم ما قوية، وأسرت من قبرها الوعي الأيديولوجي للأمة القادمة حديثا، وهذا الدور للكلمة الغريبة أدى إلى التحامها في أعماق الوعي التاريخي للأمم بفكرة السلطة، وفكرة القوة، وفكرة القداسة، وفكرة الحقيقة، وفرض أيضًا أن تتمحور كل المفاهيم عن الكلمة حول هذه "الكلمة الغريبة" (فولوشينوف ١٩٨٦: ص ٧٥)

ويبدو أن التوجه نحو الكلمة الغريبة في مصر استبعد تاريخيا العامية باعتبارها وسيطا للكتابة، فلم تكن لا لغة مقدسة ولا سلطوية، وقد واجه كتاب

الصحف في مصر في القرن التاسع عشر مهمة الكتابة، بالعربية الفصحى في أنواع من الكتابة، وعن موضوعات كانت جديدة بالنسبة إلى اللغة. إن النقص في الإنتاج المكتوب بهذه اللغة في العقود السابقة، ووجود العامية المصرية بوصفها لغة الحياة والتفاعل الاجتماعي جعل العربية الفصحى منفصلة عن معظم مجالات النشاط – فلم تعد تُنتَج بوصفها كلاما إلا في إطار الطقوس الدينية، وفي دائرة صغيرة جدا من العلماء. بالإضافة إلى ذلك، ورغم أن كل كاتب لابد أن يُخصص اللغة ويستوعبها بدرجات مختلفة في فعل الكتابة، فإن المكانة الممجدة للغة خلقت عوائق في هذه العملية:

> إن الكلمة في اللغة ينتمي نصفها إلى شخص آخر، ولا تصبح خاصة بالمرء وحده إلا حين يُسكِنها بأهدافه الخاصة، ولهجته الخاصة، وحين يستولي عليها، مكيفًا إياها لأهدافه الخاصة بدلالات الألفاظ وبالتعبير. قبل لحظة الاستيلاء هذه، لا توجد الكلمة في لغة محايدة لا شخصية... وليست كل الكلمات تقبل الخضوع لأي شخص بالدرجة نفسها من سهولة الاستيلاء أو المصادرة أو التحويل لملكية خاصة: فكثير من الكلمات تقاوم بعناد، لكن كلمات أخرى تبقى غريبة، وتبدو أجنبية في فم الشخص الذي استولى عليها وأصبح الآن يتكلمها؛ لا يمكن لهذه الكلمات أن تُستوعَب في سياق المتحدث فتظل خارجه؛ كأنها تضع نفسها بين علامتي تنصيص رغما عن إرادته. **إن اللغة ليست وسيطا محايدا يتحول بحرية وسهولة إلى الملكية الخاصة لنوايا المتحدث، فهي مسكونة – بشكل كثيف – بنوايا الآخرين. إن مصادرتها، وإجبارها على الخضوع لنوايا المرء ولهجاته، عملية صعبة ومعقدة.** (باختين ١٩٨١: ص ٢٩٤، التوكيد من عندي)[١]

مُجدت العربية الفصحى لأنها مقدسة، لكن كلما استخدمها عدد أكبر من الكتاب في سياقات جديدة عليها خفتت قدسيتها، وينطبق هذا الأمر خاصة على الكتابة الصحفية، التي تتعامل أكثر بالضرورة مع أمور دنيوية (على العكس من الأدب أو الفلسفة) ويكون مطلوبًا إنجازها سريعًا. إن اتساع مدى السياقات من شأنه أن يقود العربية الفصحى حتميًا إلى مجالات كانت العامية المصرية تستخدم فيها لقرون، لكن لغة الواقع هذه التي تخص الحياة المعاصرة نحيت جانبًا باعتبارها وسيط كتابيا، فقد وقع تفاهم تاريخي، وممارسات متراكمة، واتفاق، وأوامر، قضوا بعدم الكتابة بلغة الحديث، ولذلك توجب جعل اللغة المكتوبة أكثر طبيعية دون الانزلاق إلى العامية المصرية، لكن، ما دام لزم أن تبقى العامية المصرية خارج مجال الطباعة، صار ضروريًا أن يتم إنزال العربية الفصحى، وهو ما تم، من عليائها. كان من اللازم محو الطابع الشكلي والرسمي الممتزج بنحوها وقاموسها، فكيف يمكن للمرء إجبار لغة طنانة وخطابية وأدبية بشدة على أن تصبح وسيطًا طبيعيًا لنقل الأمـور الحيـاتية العـادية؛ للإعلانات التجارية، أو للتعبير عن المشاعر الكثيفة، أو لطلب العون في العثور على طفل تائه غادر البيت لشراء كيلو من العنب، ويرتدي قميصًا مخططًا؟ ورغم أن الأسباب الأيديولوجية والتاريخية التي منعت استخدام العامية المصرية في المطبوعات لم تكن نتيجة قرارات واعية من قبل أي جماعة معينة، فإن جدلاً حادًا دار بين المصريين حول ذلك القرار، الذي كان لابد من اتخاذه، وبدأ ذلك الجدل في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، واستمر بدرجات مختلفة من القوة حتى الوقت الحاضر.

ولا أحتاج للتأكيد على أن المشكلة لم تكمن في افتقاد العربية الفصحى لوسائل تصوير تلك الموضوعات والمئات غيرها. بل العكس صحيح، فمعجم العربية الفصحى شديد الغنى، وأنواع الشعر الكثيرة فيها، وتقليد كتابة التعليقات على الأعمال السابقة التي تنشر وتصبح كتبًا مستقلة، والاهتمام البالغ بالتحليل

النحوي وخاصة بفنون البلاغة، كل ذلك جعلها في الواقع معينًا لا ينضب للتجريب اللغوي. لكن ضعف استخدامها في القرون السابقة كان معناه أنها لم تنم مع مصر وسكانها. إن هذه النقطة بحاجة لتأكيد. لم تفقد العربية الفصحى طابعها العصري أو علاقتها بالمجتمع المصري، لأنها كانت لغة الثقافة الرفيعة والـــدين؛ أي لـــغة لا يتم التحدث بها لقرون ستصير بعيدة ويابسة، ولو لم يبطل استخدامها في القرون السابقة على القرن التاسع عشر، وكان التعليم أكثر انتشارًا، لوجد الكتاب في ذلك القرن شكلاً لغويًا أكثر رشاقة وملائمة وأسهل في تكييفه لاحتياجاتهم. وبالنسبة لمصر، كانت الفجوة بين العربية الفصحى والعامية المصرية على الأرجح موجودة دائمًا، لأنه لم يتم التحدث بأي شكل من أشكال اللغة العربية قبل مجيء الجيوش المسلمة في القرن السابع عشر. وفي ذلك الوقت كان المصريون يتحدثون القبطية، ثم نشأ شكل من العربية بعد ذلك لم يكن هو العربية الفصحى، وحين بدأ عدد أكبر من الناس يستخدم العربية الفصحى في القرن التاسع عشر لأغراض متنوعة، كانت قد صارت بالفعل لغة غريبة منفصلة عن احتياجات الخبرات الحياتية وضرورياتها. لكنها أيضا لم تكن ملكية خاصة بأحد، بحيث يمكن للناس أن يتعاملوا معها كما يشاءون. وجعلها خاصة بالمرء كان ولا يزال صراعا صعبا ومعقدا جدا.

وسأحاول البرهنة على أن النضال الخطير والضخم أمام الكتاب كان العثور على وسائل تجعل من العربية الفصحى لغةً للحياة المعاصرة، لقد اعتبرت اللغة الفصحى دائمًا، بالمقارنة بالعامية المصرية، أسمى بكثير في كل النواحي، لكن في هذه النقطة المهمة كان ينقصها ما تمتلكه أكثر اللغات العامية تواضعًا: المعاصرة. رغم أن ازدراء العامية المصرية باعتبارها أداة للكتابة كان ولا يزال قويا (فمزجها بالفصحى يلوث الأخيرة)، فإنها تسببت في تأثيرات بنيوية مهمة في هذه اللغة اليوم. في الفصلين الأول والثالث طرحت سؤالاً عما إذا كانت مكانة اللغة باعتبارها ملكية خاصة لمستخدميها هي أحد الافتراضات الضمنية الكامنة خلف فهمنا لـــ"اللغة الحديثة"، لقد صارت العربية الفصحى ملكية خاصة، بقدر ما

نهضت العامية بمهمة القناة التي جعلت الفصحى أكثر معاصرة وتقبلا للتنوع، وتقع الصراعات المحددة التي سندرسها في مجالات التغيرات الخاصة ببناء الجملة، والطرائق التي يتم بها نقل حديث الآخرين في الصحف، والاستعارات اللفظية. النقطتان الأوليان هما في الأساس صراعات بين العربية الفصحى والعامية المصرية، أما الأخيرة فهي صراعات مع اللغات الأوروبية. وستكون جريدة الأهرام المصدر الأساسي للأمثلة في هذا الفصل، وقد فحصت أعدادًا منها اختيرت عشوائيا على فترات تتراوح بين ثلاث وخمس سنوات منذ عام ١٨٧٦ إلى ١٩٩٦، وهو توقيت نهاية عملي الميداني، ودرست عددا أكبر من الأعداد الصادرة في العقود الأولى، وسوف أستخدم عددا آخر من المجلات والجرائد.

شجرة العائلة الغربية وغزارة التأثير

لم تكن الوظائف الجديدة المذكورة في بداية هذا الفصل جديدة على المصريين أو لغتهم الأم، وإنما على العربية الفصحى. ما كان جديدًا هو التطورات في العلوم والتكنولوجيا، التي حثت على خلق مصطلحات وأساليب كتابة معينة. يتحدث الكثير من المؤرخين عن "صحوة" مصر وانفتاحها على العالم "الحديث" أولاً باعتبارها نتيجة للغزو النابوليوني عام ١٧٩٨، ثم للاستعمار البريطاني لمصر الذي بدأ عام ١٨٨٢، وينظر إلى عيوب "اللغة العربية" على أنها انعكاس مباشر لتخلف مصر. ففي مرآة العربية الفصحى، رأى هؤلاء المؤرخين أن عدم قدرة مصر على التعامل مع العالم يعود في جزء منه للاستعمار الأوروبي، أما بالنسبة لاحتياجات التواصل الكثيرة والمتنوعة للمصريين في القرن التاسع عشر، فكان لديهم في الواقع لغة نمت معهم وعكست، كأي لغة أم أخرى، تعدد مستخدميها وحاجاتهم الاتصالية. ومن ثم، من المهم التأكيد على أن سكان مصر ومشكلات حياتهم في القرن التاسع عشر لم يكن لهم علاقة بمشكلات استخدام العربية الفصحى في التعامل مع الحياة في مصر في ذلك الوقت.

لم يمنع الاستعمار الفرنسي أو البريطاني المصريين من الكتابة بلغتهم الأم، ولا فرضا اختيار العربية الفصحى بشكل مباشر؛ فقبل استيلاء البريطانيين على مصر كان المكتوب بالعربية قد زاد بالفعل بشكل هائل. وتضاعفت أعداد الجرائد قبل الحكم الاستعماري وفي أثنائه - تذكر دراسة هارتمان Hartman عام ١٨٩٩ وجود ١٦٨ جريدة، عدد ضئيلا منها فقط بلغات أجنبية. وتظهر المقارنة بين عدد الكتب المنشورة في العقود الأولى من القرن التاسع عشر بتلك المنشورة في عقوده الأخيرة الزيادة الكبيرة في نشاط الكتابة بالعربية:

جدول ٤ - ١ عدد الكتب باللغة العربية المنشورة منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر.

العقد	عدد الكتب
عشرينيات القرن التاسع عشر	١٠٥
ثلاثينيات القرن التاسع عشر	٣٥٨
أربعينيات القرن التاسع عشر	٤٠٤
خمسينيات القرن التاسع عشر	٤٤٣
ستينيات القرن التاسع عشر	١٣٩١
سبعينيات القرن التاسع عشر	١٥٩٧
ثمانينيات القرن التاسع عشر	٣٠٢١
تسعينيات القرن التاسع عشر	٢٠٨٦
الإجمالي	١٠٤٠٥

المصدر: نصير ١٩٩٠

رغم أن البريطانيين شجعوا استخدام الإنجليزية في التعليم الثانوي، فإنهم لم يسعوا (ربما لأن ذلك لم يكن في مقدورهم أساسًا) إلى فرض هذه اللغة في كل مستويات التعليم، وقد تم توسيع نطاق المقررات في الكتاتيب لتتضمن موادًا أخرى

بخلاف التعليم الديني، لكن اللغة المستخدمة فيها وفي المدارس الابتدائية بقيت هي العربية. في دراسة هايوورث دان Heyworth-Dunn عام ١٩٣٩، والتي أعيد نشرها عام ١٩٦٨، عن تاريخ التعليم في مصر نقرأ عن ثلاثة تقارير أعدت من قبل لجان مصرية، وأخرى بريطانية لمناقشة مشكلات تعلم القراءة والكتابة. وإحدى اللجان، التي لاحظت أن خريجي المدارس المصرية لا يمكنهم القراءة والكتابة بالعربية الفصحى، "أعلنت نفسها غير وافية" وأوصت بتشكيل لجنة أخرى. واقترحت اللجنتان الأخريان تعليم "العربية الدارجة Vulgar Arabic " بدلا عن "العربية القرآنية Koranic Arabic " حلاً وحيدا لهذه المشكلة. لهذا السبب ولأسباب أخرى شبيهة، يتهم البعض الحكم الاستعماري بالرغبة في القضاء على العربية الفصحى عن طريق تشجيع الكتابة بلغة الحديث (سعيد ١٩٦٤)، لكن القناعات التاريخية والإيديولوجية المعادية للعامية لصالح الفصحى سبقت الاستعمار تاريخيا بكثير. وفي أثناء الحكم الاستعماري البريطاني، كان معظم التعليم الثانوي والمهني يتم إما باللغة الفرنسية أو بالإنجليزية (انظر أيضًا ستاريت Starrett ١٩٨٨: ص ٣١). هكذا كانت مكانة العربية الفصحى تضعف، لكن كانت هناك مشكلة النقص في المتاح بالعربية من مواد التعليم (في الطب والكيمياء والهندسة مثلا) والمصطلحات التكنولوجية، وقد أدت هذه الاحتياجات إلى القيام بالعديد من الترجمات، وإنتاج القواميس مزدوجة اللغة الموجهة للاحتياجات المعجمية لمجالات مهنية بعينها، وفي الوقت نفسه، بقت العربية الفصحى الوسيط الرئيسي للتعليم بالنسبة لأغلبية السكان. (هايوورث دان ١٩٦٨).

لقد أضعف الحكم الاستعماري ونتائجه صورة العربية باعتبارها لغة "كاملة"، واستمر النظر إليها باعتبارها "معجزة" لكن في الوقت نفسه، وهو ما يبدو تناقضًا، باعتبارها لغة "متخلفة" مقارنةً بالإنجليزية والفرنسية. فعلى العكس منهما، نُظر للعربية على أنها لغة غير ملائمة وغير مؤهلة للتعامل مع العالم الحديث،

ومع تقدم العلم والتطورات التكنولوجية. كان الكتّاب يتكلمون بلغة تتمتع بالمعاصرة (العامية المصرية)، ويأملون في أخرى لها سهولة اللغات الأوروبية وحداثتها، لكنهم يكتبون بلغة تفتقد للأمرين رغم أنها تحظى بالتبجيل، لكن السيطرة السياسية والاقتصادية والثقافية للاستعمار اختبرت وفهمت باعتبارها تهديدات لا يمكن محاربتها بلغة لا تتمتع بأساس حضاري؛ فلغتهم الأم ليست لغة إمبراطورية كبيرة وناجحة كان لها إنجازات لا تحصى في العلوم والإنسانيات، أو لعبت دورا ما في تأسيس دين عالمي. وهذه اللغة "الضعيفة" كانت تمثل المصريين وغيرهم من العرب، كأنهم لم ينجزوا سوى القليل خلال القرون السابقة، لأنه لم تتوافر أي كتابات بالعامية لإثبات العكس، وكان الأمر سيبدو وكأن مصر اختارت أن تمثل نفسها بأكواخ الفلاحين الطينية البسيطة بدلا من آثارها الفرعونية العظيمة. وبالنسبة للمثقفين المتدينين وغير المتدينيين والمسلمين وغير المسلمين، مثلت العربية الفصحى أملا أكبر يمكن من خلاله مقاومة السيطرة الأخلاقية والثقافية المتزايدة للاستعمار الأوروبي، وكانت هناك لغة لديها مصادر ثرية – في شكل مراجع نحوية وقواميس وفهارس وكتاب ومفكرين عظماء وشعراء بليغين. فلم لا يتم إحياؤها وجعلها قادرةَ على التعامل مع العالم الحديث؟

يبدو أن معظم المؤرخين واللغويين يؤمنون بأن إحياء اللغة كان ممكنا فقط عن طريق التغيرات الآتية من اللغات الأوروبية (ستيتكيفيتش Stetkevych ١٩٧٩، هيتي Hittie ١٩٧٠، فاتيكيوتيز Vatikiotis ١٩٩١). وفي الواقع، الاتجاه السائد هو أن مصدر معظم التغيرات في العربية الفصحى في أثناء تلك العقود هو اللغات الأوروبية – وخاصة الإنجليزية والفرنسية، وقام دارس وراء آخر بإرجاع التغيرات الفعلية أو المتخيلة إلى جهود الترجمة الضخمة من اللغات الأجنبية إلى العربية، وإلى إرسال المصريين للدراسة في الخارج. ويقول المستعرب الكبير ياراسلاف ستيتكيفيتش Jaraslav Stetkevych:

> إن المفهوم العام للغات الأوروبية، باعتبارها عاملاً مؤثرًا على اللغة العربية، ليس إذن مجرد تعميم غامض وغير منضبط، لكنه حقيقة ثقافية ولغوية... بينما تم الاحتفاظ ببنية صرف العربية الفصحى إعرابيا وأسلوبيا – وهو الأهم – إلا أنها تقترب أكثر فأكثر من شكل وروح عائلة اللغات المتجاوزة للأنساب الحاملة للثقافة الغربية.
> (ستيتكيفيتش ١٩٧٠: ص ١١٩، و١٢١)

ومع ذلك بعيدا عن الاستعارات والترجمة الحرفية للتركيبات calques[٢] ورغم أهميتها التي لا يمكن إنكارها، نادرا ما توجد أي تفضيلات أو اختيارات خاصة بتركيب الجملة ليست موجودة بالفعل في العامية المصرية، وكأن العامية بالنسبة لهؤلاء العلماء ببساطة لم تكن موجودة أو كانت في أفضل حال غير مهمة نهائيًا. وبإرجاع أنماط الإعراب إلى "عادات التفكير" يجد ستيتكيفيتش أنه كلما اقترب نحو العربية الفصحى من الأنماط الأوروبية، أصبح العرب أوروبيين أكثر: "إن العقل العربي الحديث [هو]... فرع من العقل الغربي الحديث... محتفظًا بعدد أقل فأقل من عادات التفكير الساميّة الجامدة... " (ص ١١٩)، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التلميح بأن "الخطاب الحي" لا يتضمن الـ "تفكير":

> وهكذا لن يكمن مستقبل اللغة العربية في حلول وسط زائفة بين المصدرين اللغويين المحليين، أي الفصاحة والعامية، واللذين يعملان ضد بعضهما بعضًا، وإنما في خط مباشر من تطوير علم الصرف السامي الكلاسيكي نحو بناء للجملة غير سامي إلى حد كبير ستمليه عادات التفكير بدلاً من عادات الحديث الحي. **وحينئذ فقط – عندما يكون العرب مالكين للغة يمكن التفكير بها** – سيصبحون قادرين على التغلب على مشكلات الصراع بين الفصاحة والعامية. (ص١٢٢ – ١٢٣، التوكيد من عندي)

يبدو أن ستيتكيفيتش يؤمن بأن العربية الفصحى كانت في مرحلة ما لغة يمكن للمرء أن "يفكر" بها، ثم أخذت في الانحدار، ومع هجوم الحداثة الأوروبية صارت اللغة عتيقة ومهجورة. وفي تلك الأثناء، من الواضح أن العرب لم يمتلكوا لغة يمكنهم التفكير بها خاصة أن اللغات العامية غير حاملة للثقافة كاللغات الأوروبية، والمشكلة أن الكثير من المثقفين العرب وافقوا (أو لا يزالون يوافقون) بدرجات مختلفة على شكل أو آخر من وجهة النظر هذه. ربما ما كانوا يوافقون على أن لغتهم الأم لا تساعد على التفكير، ولا على أن كل ما كان يحدث في مجتمعاتهم أتى في "خط مباشر" من أوروبا، لكنهم آمنوا أن العامية المصرية ليست أداة للكتابة الجادة والعمل الإبداعي عمومًا، ولا يزال هناك اتفاق حول هذه النقطة. فالفكرة السائدة هي أن العربية الفصحى هي مخزن "المعرفة" و"الثقافة". وعلى القدر نفسه من الأهمية، صارت استعادة اللغة الفصحى مرتبطة بشكل جوهري بخطابات "التقدم" و"التحديث".

ومعظم المصريين الذين كانوا يكتبون في ذلك الوقت كانوا يعرفون لغتهم الأم أفضل من أي لغة أجنبية أخرى، أو على الأقل بالدرجة نفسها. وبين الطبقات العليا، وُجد من كانت لغتهم الأم هي التركية، لكن هؤلاء لم يمثلوا غالبية الكتاب (وكانوا يتحدثون العربية في الوقت نفسه). وانتشر التعليم وقامت الجرائد بتوظيف الكثير من الناس ليكتبوا أو ليقوموا بالتصحيح فيها، وكذلك اضطلعت الجرائد بلعب دور المساحة الاجتماعية، التي يكتب إليها "الناس العاديون" وتُنشر كتاباتهم فيها. لهذه الأسباب يصبح افتراض أن كل من يكتبون كانوا يعرفون إحدى اللغات الأوروبية افتراضا لا برهان عليه. ومن ناحية بناء الجملة، توجد تشابهات كثيرة بين العامية المصرية وبين الإنجليزية والفرنسية (منها على سبيل المثال ترتيب الكلمات وغياب التشكيل)؛ لذلك يمكن للمرء على أكثر تقدير أن يستنتج أن مصادر التغيرات الخاصة ببناء الجملة هي كل هذه اللغات. وتورد دراسة عن الكتب المنشورة في مصر في أثناء القرن التاسع عشر إجمالي عدد الكتب المتراكم حتى

نهاية تسعينيات القرن التاسع عشر بـــ١٠٤٠٥ كتاب منهم ٧,٧٣% فقط ترجمات (نصير ١٩٩٠). وهذا الرقم أقل بكثير مما يدفعنا الكثيرون من المؤرخين إلى تصديقه، وأقصد المؤرخين الذين تكلموا عن أهمية الترجمة بالنسبة إلى التغير اللغوي. وبالطبع لا تحدد الكمية وحدها درجة التأثير، لكنها عامل مهم، وكانت هناك مصلحة أيديولوجية في عدم الإقرار بالأثر العميق الفعلي والمحتمل للعامية المصرية في تطور العربية الفصحى المعاصرة، لكن اللغويين أيضًا بالغوا في وصف هذا التأثير؛ ففي دراسة عن لغة الصحافة في مصر، وجد مؤلفها نبيل عبد الفتاح دلائل وافرة على أن التغيرات مرت من مصفاة العامية المصرية، ورغم ذلك أعادها مرارًا إلى اللغات الأوروبية (١٩٩٠)، ولدى بعض الكتاب العرب مصلحة في إهمال أثر العامية المصرية، وهم في ذلك يشتركون مع الكتاب الغربيين، وإن كان لكل فريق أسباب مختلفة؛ فقد استخدم الباحثون العرب، الذين نظروا للتأثير الأوروبي نظرة سلبية، التغيرات اللغوية دليلاً على التأثير المفسد لأوروبا، أما من تمنوا حدوث المزيد والمزيد من الأوربة امتدحوا تلك التغيرات، ونظروا إليها على أنها قادمة من لغات أجنبية. وكان العلماء غير العرب قاطعين بخصوص توسيع نطاق التأثير الأوروبي والاحتفاء به ومن ثم المبالغة في تقديره، وقد نُظر للعربية الفصحى "المتأوربة" باعتبارها خطوة ضرورية للدفع بالعالم العربي إلى أحضان العائلة الأوروبية الحديثة.

كتابات عن اللغة

منذ وقت مبكر جدا صارت الاختلافات والصعوبات اللغوية موضوعًا لعدد كبير من المقالات، وكان هناك اهتمام شديد بفساد اللغة العربية؛ بسبب العدد الكبير من الناس الذين يتحدثونها، والاستعارات المعجمية من اللغات الأجنبية، والأخطاء النحوية والإملائية، والغياب التام للكتب والكتيبات المفيدة في التعليم والكتابة بشكل

صحيح، ونوعية التعليم، وعدم وجود مواد تعليمية ملائمة خاصةً بالنسبة لدروس اللغة العربية الفصحى. في ١٨٨٢، أظهرت مقالة بعنوان **اللغة العربية والنجاح** كتبها محرر في الأهرام عددا من المآزق والهموم الباقية حتى الآن:

> أي نعم إن لغة التكلم العربية قد عرض عليها الخلل والفساد، حتى صار يخشى أن يضيع أصل لغة أجدادنا الجليلة؛ فكم من كلام عربي في الظاهر دخله التحريف والتصحيف... وكم من لفظ غريب دخل في كلامنا حتى صار ينكر بالواقع نسبته إلى لغة معلومة، وأي من أبناء العرب يفهم ما يتلى عليه من محررات الكتب الفصيحة، فإنه يكاد يظنها من محررات اللغات الغريبة، وأي اختلاف في لغات أقوامنا، وأي تباين في ألفاظهم فإن لكل قوم لغة مخصوصة بهم، ولا أخشى أن أقول إن عدد لغات التكلم العربية صار يوازي تقريبا عدد الناطقين بها. فعلى هذه الحالة لا تلبث لغة أجدادنا أن يمضي عليها زمن غير طويل، حتى يزول رسمها لا سمح الله إذا لم ننتبه من رقادنا وغفلتنا. (الأهرام، ١٩ يناير ١٨٨٢: ص ١-٢)

ويستمر المقال في الحديث عن اللغة باعتبارها الرابطة الجنسية الأساسية التي لو ضعفت ستهون الأمة، ويذكر اقتراح ورد في مجلة أخرى عن وجوب أن تصبح اللغة الشفهية لغة الكتابة، لكنه يختلف معه ويصرح بأن لغة الحديث يجب أن تتطابق مع لغة الكتابة:

> **وكيف نرضى لأنفسنا استبدال بلغتنا الجليلة** غيرها وهي أشرف اللغات نسبةً[٣] وأفصحها لفظًا وأبلغها بيانا وأحكمها بديعا. **وكيف يصح اعتماد لغة التكلم الركيكة وذلك يذهب باللغة الأصلية المقدسة.** وقد سبقني كاتب فاضل

بإيضاح هذه الحقائق، فأثبت وجوب الاعتماد على اللغة العربية الفصيحة، التي حفظتها ونقلتها إلينا كتب الأفاضل القدماء، ولا ريب أن السواد الأعظم من أبناء العرب على هذا المذهب القويم... ولا بد أن نحصل بالاجتهاد... وهذا الموضوع هو ما يجب على أهل الأدب أن يبحثوا فيه بحثا مدققا؛ لأنه مدار النجاح الحقيقي. فكاتب هذه السطور وإن كان عالما بعجزه وقصوره لا يمنعه الخجل من الخوض في هذا البحث السامي، وما عليه سوى التماس العذر إن خاب وشكر المولى إذا أصاب. (الأهرام، ١٩ يناير ١٨٨٢، ص٢، التوكيد من عندي)

وهكذا لا يمكن للمرء أن "يسمح" لنفسه استبدال اللغة الشريفة، لأن المعاني التاريخية للغة لم تسمح لها بأن تعامل باعتبارها ملكية يمكن التخلي عنها. إن هذه لغة كاملة يجب إعادتها للحياة، ويأتي التهديد الأكبر بالقضاء عليها أساسا، ليس من الخارج، لكن من اللغات المنطوقة، التي يجب أن تتماشى مع اللغة المكتوبة بالجهد والمحاولة.

يبدو أن هذا المقال كان ردًا على مقال آخر له العنوان نفسه بالضبط نشر في نوفمبر ١٨٨١ في مجلة **المقتطف** الشهيرة في ذلك الوقت، وكانت وجهة النظر المطروحة في ذلك المقال إن العلوم الحديثة يجب أن تكتب بالعامية، وأن الفرق بين الحديث والكتابة في مصر هو "علة تأخرنا". علاوة على ذلك أرجع المقال نجاح الأوروبيين إلى دراستهم للعلوم (الجبر والفلسفة والأحياء) بلغاتهم. (الكومي ١٩٩٢: ص ٢١٢). وقد ظهر مقال آخر يدعو إلى الكتابة بالعامية في المجلة نفسها فيما بعد. وقد وقع كاتبه باسم الممكن "ربما خوفا من الرأي العام" (ص٢١٣). لكن "الدعوة للعامية"[٤] – كما كان يطلق على هذه الأفكار – سببت مزيدا من الخلاف، حين التحق مهندس ري بريطاني يسمى ويليام ولكوكس William Wilcox بالنقاش

المحتدم، وأصبح هذا الرجل رئيس تحرير مجلة تسمى **الأزهار** عام ١٨٩٣، وفي العام نفسه نظم مؤتمرًا ألقى فيه خطابًا عن مزايا الكتابة بالعامية بعبارات شبيهة جدًا بالمقال، الذي سبق نشره في **المقتطف**، وشجع على تسليم المهندسين المصريين لمقالاتهم بالعامية، وأعلن عن مسابقة لترجمة الخطاب الذي ألقاه في المؤتمر باللغة العامية: "سنمنح من يقدم لنا هذا الخطاب مكتوبا باللغة الشائعة في مصر، إن كان ناجحا جدا، أربعة جنيهات إسترليني" (الكومي: ص٢١٤ – ٢١٥). وحتى يومنا هذا تذكر هذه القصة عن ولكوكس وقصص أخرى شبيهة باعتبارها نماذج على أن "الدعوة للعامية" كانت سياسة صريحة من الاستعمار البريطاني تهدف لإضعاف المصريين والعرب عمومًا (انظر القاهرة، العدد ١٦٣، ١٩٩٦، ص٥٥).

وفي عام ١٩٠٧، كتب كاتب يسمى خليل الخوري مقال بعنوان **اللغة العربية والدخيل**، ونشرت على الصفحة الأولى في عمود المقالات الافتتاحية:

> إذا استعمل الكاتب كلمة خالف في استعمالها المألوف من اللغة والمسموح، وتحدى القياس اللغوي فلا يسوغ البتة تخطئته وانتقاده، وإذا كان من الفصحاء الثقات فسنقبل لفظته للحال لا سيما إذا كان الكتبة محتاجين إليها. وإما إذا خالف القياس وكان يرتجل اللفظة ارتجالا، فالرأي العام على أنه لا مقدرة للمتأخر على الارتجال، إلا إذا كان بحرا طاميا في اللغة ولم تفعل عليه الرطانة الأعجمية، فعندها يجب أن تشيع اللفظة التي يرتجلها ولا صحة لما يذهب إليه البعض في أن الارتجال مستحيل للمتأخر... (الأهرام ٢٨/ ١٢/ ١٩٠٧ – ص ١)

إن الكتّاب المتأخرين إذن غير مسموح لهم بالارتجال، ويذكر المقال قبل الأخير أن العلماء "القدماء" هم مصدر هذه السلطة – على العكس من المتأخرين. يكرر الخوري أيضًا الشكوى نفسها بالنسبة للاستعارات من اللغات الأجنبية. فبمجرد تعريبها يصبح من الصعب تحديد ما إذا كانت الكلمة ذات أصل أجنبي

أم لا: "كذلك لم يكن العرب معتادين على تسجيل اللغة ووضع قوائم بالمصطلحات الأجنبية كما هو الحال لدى الفرنجة"، ولذلك تورد القواميس بعض الكلمات كأنها ذات أصل عربي في حين أنها ليست كذلك. (الأهرام، ٢٨ ديسمبر ١٩٠٧، ص١). ولإثبات قوله يقدم الكاتب نماذج من كلمات يونانية تستخدم حاليًا في اللغة العربية، ويظن الناس جميعًا أنها عربية في الأصل. لقد تطلب فض النزاعات حول وضع الكلمات استخدام القواميس، لكن كما يشير المؤلف لم يكن هذا ممكنا في أغلب الأحوال، وهو ما أدى إلى حدوث خلافات غير محسومة حول أصل الكلمات.

لكن المؤلف يرى أن هذا النزاع برمته غير ضروري، لأن ما يجب أن يشغلنا في المقام الأول هو احتياجات الكتاب، وما إذا كان "الارتجال" سيشيع بين الناس أم لا، ويذكر قارئه بأن الأمم المتقدمة لا تهتم كثيرا بهذه المسائل:

> ولسنا نجد في صوغ الألفاظ العصرية والتعابير العلمية صعوبة تجمح بنا عن مواطن العمل، ما دمنا نريد إدخال ذلك في المدارس، لأنها وإن عجبتها الأذواق لأول وهلة ونبت عنها الأسماع لأول مرة لا تلبث أن تخف عجمتها وتزول هجنها. **وهذا ما تفعله الأمم الراقية فلا تقف عند الألفاظ.** (الأهرام ٢٨/ ١٢/ ١٩٠٧ – ١ص، التوكيد من عندي)

ويكمل حديثه محاولا إقناع الرافضين للاستعارات الأجنبية بقوله: إن ما يعتبرونه "أجنبيا" هو في الحقيقة معرفة أسهم "أجدادنا" في صنعها، وبالتالي فهي ليست بـــ"استعارات" ولا بـــ"أجنبية":

> ولم يبق إلا أن ندأب في تلقي العلوم العصرية من الأمم الغربية؛ لأن حقائق آثارنا وأغلى ذخائرنا مبثوثة في أقطارهم مصونة في ديارهم، ولا نكون فيما نفعل إلا طلاب حق مسلوب، وبضاعة ضائعة تهتف بها أرواح أجدادنا إلى السعي

وراء استردادها والاستفادة منها. والبلاد العربية من أدناها إلى أقصاها لا تستطيع بلوغ غاية أو إدراك أرب إلا بمصر لأنها منبت الأدباء ومثابة العلماء... إن أجدادنا الكرام تعاونوا على العلم والوفاق، ولم يستنكفوا أن يأخذوا الحكمة عن أمة وعكاء أو عجوز ورهاء. فما معاذيرنا اليوم ونحن أمام قوم لا تثريب عليهم ولا جناح إذا اقتدينا بهم واقتفينا خطاهم، لأن مرجع نهضتهم ومصدر علومهم أسلافنا الذين جمعوا إلى مهارتهم ودفاترهم أشتات العلوم اليونانية والسريانية والرومانية والهندية، وأفرغوها في القالب العربي المحكم الذي لا يشوبه نقص ولا يناله عيب. ونحن إنما نريد أن نعود كما بدأنا. (الأهرام ٢٨/ ١٢/ ١٩٠٧ – ص١)

ومن بين النقاشات الكثيرة المطولة التي نشرت حول الاستعارات الأجنبية، ربما يمثل هذا المقال أحد أفصح الحجج، التي وضعها مثقف مصري لا يقصد بـ"العودة إلى حيث بدأنا" الرجوع لأيام أجدادنا "النقية" المثالية، فالأجداد، كما يطرح، كانوا مهتمين بالتقدم أكثر من اهتمامهم بالنقاء.

ورغم أن المؤلف يدعو لقبول الكلمات والاستخدامات المرتجلة، فإنه يكمل حديثه قائلا "لكن الاستخدامات الحديثة التي تتناقض مع تركيب اللغة لا يجب أن يُسمح بها إطلاقا"، ويبدو أن التغييرات البنيوية الخاصة بتركيب الجملة كانت تعتبر أكثر خطورة وجوهرية من التغيرات الخاصة بالمفردات، وكان مقاله يقدم برنامجا دعا فيه – ضمن اقتراحات أخرى – إلى تغيير نوعية الكتب الدراسية المتوفرة:

ويجب أن نبدأ بذلك في المدارس على اختلاف طبقاتها، لأن العمل دون وضع هذا الأساس يكون مضعضع الأركان. ومن عانى التدريس، ورأى في كتبنا من النقائص والشوائب عرف انحطاط اللغة ومنشأ تأخرها، وكم من دراسة طمحت

إلى اتخاذها لغة التدريس صادفت من العقبات الكؤود ما نكصت
على أعقابها ورجعت أدراجها، ولسنا نريد بذلك كتب النحو
والصرف والبلاغة... بل الذي نفتقر إليه هو أسفار العلم
والصناعة والزراعة، والروايات الأدبية التي تخرج بالقارئ
من سدنة الوهم إلى صبح اليقين... لكن رأيت في أكثر كتب
المطالعة نزولا إلى أقصى درجات العجمة ظنا من أصحابها
أن ذلك أقرب إلى الفهم وأسوغ في العقول. وهذا خطأ يجب
تلافيه بمراعاة قواعد اللغة **وتمرين التلاميذ على التكلم بالفصحى**
بحسب ما رزقوا من حول وقوة. ولو تم تأليف لجنة أخرى
تقوم باختصار الكتب القديمة وصوغها في القوالب العصرية.
(التوكيد من عندي)

يأسى الكاتب للـ"الغموض المفرط" المميز للكتب الدراسية، ويدعو لإعادة صياغتها في "قوالب عصرية"، لكنه لم يوضح تمامًا ما اللازم لذلك. على الأرجح لن يمتد التغيير لمحتويات تلك الكتب، ومن ناحية أخرى لا يسمح للمرء بتغيير بناء الجملة. فكيف إذن ستصبح هذه القوالب عصرية؟ ربما كان يؤمن هذا الكاتب، وككثيرين غيره، أن تحديث المفردات وحدها سيكون كافيا، وكانت هذه في الواقع وجهة نظر منتشرة جدا. وفي الوقت الذي دعا فيه هذا الكاتب وغيره على صفحات الأهرام إلى لغة "أبسط" و"أوضح"، وإلى توفير كتيبات لطرائق الكتابة الصحيحة بدلاً من كتب النحو العتيقة، كان التركيز الأساسي منصبا على المعجم، وكان يُنظَر للإضافة إلى المعجم وتجديده، بالإضافة إلى "تدريب الطلبة على التحدث بالفصحى"، على أنها الحلول الضرورية الوحيدة للمشكلات اللغوية.

لكن التعبير عن النفس باللغة العربية أصبح مشكلة، ومرة أخرى في عام ١٩١٢ أعلن كاتب، في مقال افتتاحي طويل عن اللغة "لا أظن أديبا عربيا في مشارق الأرض ومغاربها ينكر ما أفضت إليه لغتنا من العطن، حتى بتنا معها في مثل القيد. وأصبح الناشئ منا يتلجلج به لسانه وقلمه، كلما أراد البيان عما يجول في صدره ويهجس في خاطره من أحوال هذه المدنية وأسرارها" (الأهرام٧ يونيو ١٩١٢).

وسوف نعود للنقاشات حول اللغة فيما بعد، لكن الأمر الواضح الذي يهمنا في هذه المرحلة هو القبول بالاستعارة من اللغات الأجنبية أكثر من قبول الكتابة بالعامية المصرية؛ فالاستعارات أتت من "الأمم المتقدمة" وساعدت على تقدم مصر، لكن التهديد الذي مثلته اللغات العامية، أتى أساسًا من أثرها المحتمل على بناء الجملة في العربية الفصحى – وهو الأمر الذي كان أقل قبولا بين التغيرات جميعها.

المراسلون المحليون

شقوق في حصن الإعراب

وفرت الأهرام كغيرها من الصحف ساحة اجتماعية لعدد متزايد من الناس، أرادوا نقل أفكارهم على مستوى الوطن كله، وكان بعض القراء يكتبون خطابات يشكون فيها من أمور وقعت لهم، ويرون أنها قضايا تهم الكثيرون غيرهم. في عام ١٩٠٧ كتب ملاحظ من محافظة الدقهلية إلى "حضرة رئيس تحرير الأهرام" يحكي عن جهوده لإقناع ابنه بأن يصبح كونستبل، وقد بدأ خطابه هكذا: " ابني لائق للخدمة في أكاديمية الشرطة، وكنت أول من شجعه على التقدم في هذه الكلية حبًا في خدمة الوطن". ثم يكمل قائلاً إن بعض الناس حاولوا إثناء ابنه عن هذه الخدمة لكنه تمكن من التغلب على تأثيرهم، ويحاول أن يقنع ابنه (وربما يقنع القارئ أيضًا) بحجة واحدة أخيرة متعلقة بوجود ضباط أجانب، ومشكلات اللغة التي قد يسببها ذلك: "ثم قلت له إن النظر إليك يا بني وأنت كونستبل في الشارع أمر سائغ بالنسبة إليّ أكثر من كونستبل إيطالي لو نادى علي في وسط الشارع لما فهمت ما يقوله لي" (الأهرام ٢ أغسطس ١٩٠٧، ص٢). لم تكن إمكانية الكتابة والنشر على مستوى القطر كله متاحة من قبل بالنسبة للمصريين "العاديين" وهو في حالتنا هذه ملاحظ من إحدى المحافظات. ولقد كان هذا الانتشار للكتابة – في ظل تردد الكاتب والصعوبة الواضحة للغة – هو ما نشر العربية الفصحى، وقرّبها من العامية في الوقت نفسه أكثر بكثير من ترجمة الكتب الطبية أو الهندسية من اللغات الأجنبية.

وقد ظهر عمود كامل بعد تأسيس الجريدة بعقود قليلة بعنوان **من زكيبة البريد**. وفيه كان الناس يكتبون لهيئة التحرير يسألون عن أمور عديدة، وكان الرد يأتي مختصرًا وبه شيء من الدعابة غالبًا، أُدخل عمود آخر بعنوان **أين ستذهب الليلة؟**(٥) وفيه كانت تذكر أحداث متنوعة كالأفلام والحفلات والمسرحيات. أكان هناك أمل في أن يتعامل الجمهور مع هذه الجملة ومفرداتها باعتبارها جملة غير رسمية؟ ما الذي يجعل "تذهب" تُقرأ "تروح"؟ باللغة العربية، لن يستخدم أي شخص فعل "ذهب" للتعبير عن انتقاله إلى مكان ما، فالفعل في اللغة المنطوقة هو "راح". ما أقصده هو أن العربية الفصحى تفتقر لطابع التعبير المحكي. وعلى أية حال، بدأت الجريدة تقدم موضوعات موجزة عن المغنيين والممثلين مع ازدياد المساحة، التي تشغلها مثل هذه الأحداث، وكانت أسماء بعض الألبومات الموسيقية عبارة عن عبارات مأخوذة من بعض الأغاني، وكثيرا ما كانت هذه العبارات بالعامية المصرية، وكانت ترى النور مطبوعة على صفحات الجريدة دون أن تترجم.

ومع نهاية الشهر الثاني من العمل، كان لدى الأهرام مراسلوه الخصوصيون الذين أرسلهم إلى مناطق مختلفة في مصر. وفي أحيان أقل لأجزاء مختلفة من العالم العربي، وكان الأمر يختلف تمامًا حين تتم ترجمة البيـــانات الصحفية من رويترز أو أي وكالة أنباء أخرى، عن قيام مراسلين مصريين بكتابة التقارير الخاصة بهم. أكانوا يترجمون ما يشهدونه بأعينهم، وما يقوله الآخرون لهم إلى العربية الفصحى قبل إرسال تقاريرهم للنشر؟ هل كانت أعمالهم تخضع لأعمال "التصحيح" و"التحرير"؟ وفي هذه الحالة، من كان هؤلاء المصححون؟ وما نوع التعليم الذي تلقوه؟ كان مراسلو الأهرام الذين كان الواحد منهم يرسل أحيانًا إلى عدة أماكن يكتبون تقارير يتناولون فيها الموضوعات من خلال وصف الأنشطة، التي يقومون بها؟ فكانوا يشيرون لأنفسهم وأين ذهبوا وماذا رأوا، ومع من تكلموا. في تلك التوصيفات، كان بناء الجملة والمفردات الخاصين بالعامية المصرية هم الأكثر استخداما عنه في أي نوع آخر من الكتابة. ربما كان هذا تصرفًا واعيا

وغير واعٍ في الوقت نفسه من جانب الكتاب. وفي أبريل ١٨٨٩، أرسل أحد المراسلين إلى محافظة المنوفية، ومن تقريره يبدو أنه (غالبًا رجل وليس امرأة) كان مهتما بالإدارة المحلية وحالة الزراعة فيها.

١. وإني أقتصر في هذه الرسالة على شرح حالة بندر منوف الذي وصلت إليه؛ لأن هذا البندر من أهم بلاد... (الأهرام ٢٠ أبريل ١٨٨٩، ٦٥[٦])

إن الترتيب المعياري لكلمات الجملة في العربية الفصحى هو فعل- فاعل - مفعول. وفي الواقع سارت معظم الجمل في معظم المقالات في الأهرام على هذا الترتيب. علاوة على ذلك، يكون الفعل الذي تبدأ به الجملة المكتوبة في معظم الحالات في ضمير الغائب المفرد، على سبيل المثال "ذهب إلى لندن اليوم وزير الـ..."، "اجتمع اليوم في البرلمان أعضاء...". كان من الممكن أن تُكتب الجملة المستشهد بها فيما سبق بهذا الترتيب للكلمات أو ببناء أكثر تقليدية، لكنها مكتوبة بترتيب الكلمات الخاص بالعامية المصرية (وغيرها من اللغات العامية)، أي الفاعل - الفعل - المفعول؛ والفاعل فيها هو "أنا" - كاتب التقرير - ونادرا ما يستخدم هذا الضمير الأكثر شخصانية بين الضمائر جميعا، ثم تليه جملة بالعربية الفصحى. تجدر ملاحظة أن هذا الـ"أنا" ليس بشاعر أو رجل دين، أو عالم رياضيات شهير لكنه شخص عادي جدًا لم يسمع عنه أحد.

وأحيانا كان بناء الجمل يحتوي على عناصر تعتبر أقرب للعامية المصرية أو ما يمكن اعتباره فصحى سيئة. وفي ويونيو ١٩٠٠، ذهب مراسل إلى السنبلاوين، إحدى مدن الدلتا، وبدأ تقريره كالتالي:

٢. "هذه هي المرة الأولى التي زرت فيها هذا البندر فوجدته بلدة طيبة الهواء، والشروط الصحية فيها متوفرة وأخلاق أهلها في منتهى الرقة..." (الأهرام، ١٣ يونيو ١٩٩٠: ص ١)

هذه الجملة بها عناصر متعلقة ببناء الجملة وتعبيرات اصطلاحية مأخوذة من العامية المصرية، وهذه السمات تمنحها إيقاعًا أقرب للعامي. فعلى سبيل المثال، ليس من المعتاد أن يوضع ضمير يقوم بدور الرابط (هي) بعد "هذه" في بداية الجملة ما دمت كتبت بالعربية الفصحى. ومن ناحية أخرى، يعتبر وجود هذا الضمير لأداء هذه الوظيفة معتادا جدا في العامية المصرية، وكذلك، لا يأخذ الفعل "زار" في المعتاد حرف الجر "في" في العربية الفصحى بل يحدث هذا في العامية المصرية. والجملة الأخيرة "وأخلاق أهلها في منتهى الرقة" تحتوي على تعبير اصطلاحي كثير التكرار "في منتهى الرقة" ما زال يستخدم حتى اليوم (حيث تنطق رقة بالقاف وليس بالكاف).

ويفهم من الأمثلة المذكورة فيما سبق من تقارير المراسلين أنه يصعب الاستبعاد التام لبناء الجملة أو للمفردات الخاصة بالعامية المصرية في استخدامات اللغة هذه. ورغم ذلك، اختار الكثيرون الكتابة بطرائق غير شخصية إلى حد كبير ودون ديباجات أو مقدمات. وفي الواقع، يوجد في العدد نفسه المأخوذ منه الجملة الواردة في النموذج الثاني سابق الذكر تقرير لمراسل من الإسكندرية كتب:

٣. حدث قبل ظهر اليوم حادثة هائلة، وذلك أن السقف الحديدي في ورشة السكك الحديدية...

ليست المسألة هي أن هذه السياقات والأغراض و"النوايا الخاصة بالمرء" والموضوعات، وما إلى ذلك تقود بالضرورة لاستخدام عناصر أو أبنية للجملة تنتمي للعامية المصرية، لكنها توفر مواقع يصعب فيها الامتناع عن الكتابة بلغة أقرب للفرد ولعاداته في الوصف والحكي. ولقد واجه كل كاتب عدة صراعات في وقت واحد: مع تطويع اللغة لحاجاته والالتزام بالحفاظ عليها، لكن أيضا مع الصورة التي يحب أن يقدمها عن نفسه ودرجة معرفته باللغة وإتقانها، وكان يجب على الواحد أن يثبت نفسه باعتباره كاتبا. ولو كان الكتّاب الصحفيون في ذلك الوقت يخضعون لتصحيح من قبل المصححين، غالبا ما كان هؤلاء المصححون

متخرجين من مؤسسات دينية؛ لأنها كانت الوحيدة التي تخرج المتخصصين في العربية الفصحى، وربما كان هذا نوعا آخر من الصراعات التي واجهها بعض من هؤلاء الكتّاب.

ورغم أن لغة المقالات الافتتاحية غالبا ما كانت أكثر حرصا وتشبها بلغة الكتب من الأعمدة الأخرى، فإن رؤساء التحرير كانوا أحيانا يكتبون أجزاءً من أعمدتهم في أشكال أقرب للحوار - مشيرين لأنفسهم وللقراء وللموضوع الذي تناولوه منذ قليل وما إلى ذلك. إن الحوار هو الموقع الأنسب لاستخدام العامية المصرية؛ لأنها كانت وما زالت لغة التعاملات اليومية الفعلية، وتحت عنوان **زراعة القطن** بدأت إحدى المقالات الافتتاحية بـــ:

٤. موضوع قلنا فيه كلمتنا وعرفها القراء (الأهرام، ٢٤ مارس ١٩٠٠: ص١)

أو عمود آخر لم يُحدد اسم محرره عنوانه **الحقوق الدولية** ويبدأ بـــ:

٥. تكلمنا عن هذه المسألة في عدد أمس. وقلنا إن الإنكليز قبضوا على أربعة بواخر أمريكية... (الأهرام، ٣ يناير ١٩٩٠: ١)

وتتمتع كلتا الجملتين بطابع التعبير غير الرسمي بسبب ترتيب الكلمات الخاص باللهجة المصرية المستخدم فيها، فالجملة الأولى بها تعبير عامي بالتأكيد وهو "قلنا في"، أما الجملة الثانية فأتى فيها حرف الجر "على" بعد الفعل "تكلمنا" في حين أنه في العامية المصرية يستخدم حرف الجر "عن". بالإضافة إلى ذلك، في العامية يكون شكل الفعل "اتكلمنا"، وبخلاف ذلك، جاء تركيب الجملة ومعظم مفرداتها أقرب أو مماثل للهجة المصرية.

نشأت بُنى للجملة تعتمد على ترتيب الكلمات أكثر من اعتمادها على الإعراب، وقد أسهم في حدوث ذلك عدة أمور؛ منها أن الجرائد كانت موجهة لجمهور عريض، وأنها كانت في حاجة للغة مباشرة وعصرية، وأنها وظفت كتابا ليسوا من الأدباء، وأتاحت مواقع للسرد شجعت على استخدام العامية المصرية.

وهذا يعني أن بنى الجملة صارت أقرب للعامية المصرية، وأن استخدام المفردات الأكثر شيوعا واعتيادا قد ازداد، وفي الكتابات الصحفية اليوم، نجد كلا النمطين من ترتيب الكلمات جنبًا إلى جنب في الجريدة نفسها. ويتوقف الأمر على نوع الجريدة والعمود والكاتب وطبيعة القارئ المتوقع. وبشكل عام، نجد أبنية للجملة أقرب للعامية المصرية أو أبعد عنها، وغالبًا ما نجد الاثنين في المقال نفسه حتى إن الاتساق في أسلوب الكتابة لا يتوفر دائمًا، وهناك دراستان أُجريت من خلالهما تحليلات إحصائية لترتيب الكلمات في الصحف ومن المفيد دراسة نتائجهما، وتوصل باركنسون (١٩٨١) إلى التوزيع التالي:

جدول ٤-٢ **تركيب الجملة العامية (فاعل - فعل - مفعول) في:**

أخبار الصفحة الأولى	٥%
أخبار الصفحات الداخلية	١٥%
المقالات الافتتاحية	٣٩%
القصص القصيرة	٣٩%
الأحاديث السياسية	٤٨%
العناوين	٩٢%

المصدر: باركنسون ١٩٨١: ص ٢٨ - ٣٠.

في كل الفئات، عدا "العناوين"، استخدم ترتيب الجملة العامية في أقل من ٥٠% من الحالات، ويقارن عبد الفتاح بين تكرار الجمل ذات "الفاعل - الفعل - المفعول" (الترتيب العامي لكلمات الجملة) في أعداد من الأهرام الصادرة عام ١٩٣٥ وعام ١٩٨٩.

جدول ٤.٣ مقارنة النسب المئوية لترتيب الكلمات (فاعل – فعل – مفعول).

الفئة	عام ١٩٣٥	عام ١٩٨٩
الأخبار	١٥	٦,٤
المقالات الافتتاحية	٣٢	٤٣
الاجتماعيات	١٧,٥	٤١
الرياضة	٢٩	٣٧
المرأة	لا يوجد	٤٩,٥

المصدر: عبد الفتاح ١٩٩٠: ص ٧٦

ازداد استخدام تركيب الجملة العامية في كل الأبواب ما عدا "الأخبار"، وهذا يؤكد ما حاولت إثباته من أن اللغة الأصلية لها تأثير واضح، ومن الصعب القضاء عليها تمامًا، ورغم ذلك لا يزال هذا التركيب غير سائد، فقد حدثت بعض التغيرات لكنها ليست منتظمة أو دائمة، ومن الواضح أنه يتم تقييدها من خلال وسائل متعددة، وتتوقف سيادة استخدام الترتيب العامي أو الفصيح أو استخدامهما بشكل متساو، على الكاتب ونوع المطبوعة والموضوع وما إلى ذلك. وإحدى النتائج المهمة التي تترتب على تغيير ترتيب الكلمات هو إمكانية التخلي عن الإعراب دون مشكلات. فلو كانت الجملة مكتوبة بترتيب الفاعل – الفعل – المفعول، تنتفي الحاجة لتحديد أي الأسماء في حالة الرفع (وبالتالي تعتبر الفاعل) وأيها في حالة النصب. وفي الواقع يُنظر لهذا التحديد (من قبل المصححين الذين قابلتهم وآخرين غيرهم) باعتباره مهمة صعبة على القارئ العادي، ولنتذكر أن علامات الإعراب عبارة عن علامات تشكيل غالبًا ما لا تكتب في النص – وبالتالي يترك الأمر لمستوى معرفة القارئ باللغة، وهناك جمل كثيرة تكون أطول من مجرد تلك الأجزاء الثلاثة، وتحتوي على صفات وأسماء أخرى وتركيبات إضافية، وما إلى ذلك – إلى جانب الزخارف الأسلوبية، وكل ذلك يجعل من الفهم الدقيق للجمل مهمة صعبة على الكثيرين من الناس. ولكن محاولة كتابة الجمل – كلما أمكن ذلك –

بترتيب للكلمات أقرب للعامية المصرية يسهل من هذه المهمة كثيرًا. ومع هذا الترتيب يمكن الادعاء أمام من يفتقدون علامات الإعراب بأنها ما زالت موجودة.

دور القارئ

يتضح تأثير العامية المصرية على الفصحى بشكل مباشر أكثر ما يتضح في مجال الأصوات الكلامية Phonology، ففي الواقع هذا هو الحال تقريبًا بالنسبة إلى تأثير كل اللغات العامية على العربية الفصحى، وحين يقوم لبناني أو مصري بالقراءة بالعربية الفصحى بصوت عال (في نشرات الأخبار مثلاً)، يمكن للمستمع أن يحدد على الفور البلد الذي أتى منه المتحدث، والسبب هو أن العربية الفصحى غالبًا ما تُقرأ بصوتيات العامية المصرية، إلا إذا بذل المتحدث مجهودًا خاصًا جدًا (وذلك يتوقف على المناسبة)، فيكون الأمر أشبه بقراءة لغة بلهجة تنتمي إلى لغة أخرى. وقبل القرن التاسع عشر بكثير، اتضح في العامية المصرية عدد من الاختلافات الصوتية عن العربية الفصحى – وبعضها موضح في الجدول التالي:

العربية الفصحى	العامية المصرية
وچد	وجد
حديث	حديس
قهوة	أهوا

وحين يقرأ المصريون العربية الفصحى (وفي أحيان أقل حين يتكلمون بها)، من المقبول أن تُقرأ الـ(چ) (ج)، وفي الكتابة يستخدم الرمز نفسه (أو الحرف) للاثنين. وهكذا، ينطق الفعل "وجد" في جملة رقم ٢ فيما سبق في العربية الفصحى بالـ(چ)، أما إذا قرأ بصوتيات العامية المصرية سيصبح (ج)، وليس هذا بأمر غريب كما سيبدو للوهلة الأولى في أعين قراء اللغات الأوروبية: ففي معظم

اللغات يمكن قراءة (نطق) الحرف نفسه بطرائق متنوعة. ففي الإنجليزية، ينطق الحرف 't' بطرائق مختلفة بناءً على موقعه من الكلمة؛ في بداية الكلمة (على سبيل المثال teacher) أم بين حرفين متحركين (water) لكن الرمز نفسه يستخدم في الحالتين، أو أن يكتب المرء كلمة night ويقرأها nait أو nite تبعا للتغيرات الصوتية، التي لحقت بنظام الأصوات في اللغة الإنجليزية[٧]. وفي الجدول السابق، يعتبر التغير من السين للثاء نطقا مقبولا في أثناء القراءة بالعربية الفصحى (فنقول مثلا حديس بدلا من حديث). أما التغير الأخير فهو الأقل قبولا على الإطلاق، فكل حروف القاف يجب أن تنطق كما هي، وغالبا ما يقوم الأشخاص في أثناء قراءتهم لأجزاء النص، والتي تحتوي جملا ترتيب كلماتها قريب أو مماثل لذلك الخاص بالعامية المصرية، والجمل التي تحتوي على مشتركات لفظية بين اللغتين، بقراءة هذه الأجزاء بعد أن تمر من خلال صوتيات لغتهم الأم.

ولقد وُجدت نسخة شفهية (مُمَصرة إلى حد ما) من العربية الفصحى تحمل هذه السمات، وانتشرت من خلال البث الإذاعي في العقود الأولى من القرن العشرين. وساعد تأسيس المحطة الإذاعية العربية **صوت العرب**، وبث خطابات شخصيات قوية مثل عبد الناصر في الخمسينيات – غالبا ما كانت هذه الخطابات بالعربية الفصحى وأحدثت تحولات فعالة جدا، واستراتيجية على العامية المصرية[٨] – ساعد على خلق نسخة شفهية من هذه اللغة تباينت درجة التزامها بقواعد الصوتيات وبناء الجملة.

وأدى الكفاح في سبيل جعل العربية الفصحى أكثر طبيعية بالنسبة للحياة المعاصرة إلى الإقلال من الاعتماد الدائم على التشكيل، وهذا هو "التغيير" الأساسي الذي لحق باللغة، وهو تأثير مباشر من كل الأشكال العامية للغـــة العـــربية، التي لا يستخدم التشكيل في أي منها، وصاحب ذلك تحولات لغوية أخرى في فعل القراءة وانتشار وسائل الإعلام غير المطبوعة، التي ارتفعت فيها مكانة العامية المصرية حيث صارت اللغة السائدة في معظم البرامج. وتحتوي لغة الجرائد على

مفردات أجنبية كثيرة، وخاصة استعارات من اللغة الإنجليزية، التي صعد نجمها في العقود القليلة الفائتة.

طرائق نقل الحديث

تسوية الحدود بين العربية الفصحى والعامية المصرية

تقع الجرائد في مجال التمثيل - تمثيل نفسها باعتبارها مؤسسات، وتمثيل الأمة والحكومة والناس، الذين تُنقل أخبارهم؛ فكثير من "الأخبار" تتكون مما قاله الآخرون أو اقترحوه أو لمحوا إليه وما إلى ذلك، وبغض النظر عما يحدث وفي أي مجال - السياسة الدولية أو النميمة عن المشاهير - يقول الناس المختلفون أشياء حول ما حدث أو ما قاله شخص آخر؛ لذلك تتعامل وسائل الإعلام أساسا مع نقل أحاديث الآخرين، وكيف كانت هذه الأحاديث تنقل في الجرائد؟ وكيف تمت تسوية الحدود بين العامية المصرية والفصحى؟ ولو افترضنا ونحن مطمئنون أن معظم المصريين بغض النظر عن التعليم أو الطبقة كانوا يتكلمون تنويعات مختلفة من العامية المصرية، يمكننا أن نتسائل إن كانت أحاديثهم يتم اقتباسها بلا تغييرات؟ وهل كان من المسموح الاقتراب من لغة المراسل الرفيعة؟ وتظهر نماذج الحديث المنقول الصعوبات الموجودة في التوفيق بين أيديولوجيات متضاربة ومتناقضة ومتنافرة تتعلق بكلتا اللغتين وعلاقاتهما بالثقافة القائمة، و"الثقافة" بمعناها الأشمل وبماضي الكاتب وحاضره في الوقت نفسه. ومن بين الصراعات المختلفة المنعكسة في لغة الجرائد، تظهر طرائق نقل أحاديث الآخرين اتساقا لافتا للنظر عبر العقود وكذلك بعض التغيرات المثيرة للاهتمام. وفي دراسته المهمة عن الخطاب المنقول، كتب فولوشينوف (١٩٨٦: ص١٢٣): "يمكننا أن نتجرأ ونقول إن الأشكال التي تسجل بها اللغة انطباعات الحديث المتلقى وانطباعات المتحدث، يبرز من خلالها تاريخ الأنواع المتغيرة من الاتصال الاجتماعي الأيديولوجي واضحا جدا بشكل خاص".[٩]

وفيما يلي سنختبر أمثلة على مختلف أنواع الحديث المنقول، حتى نفهم بشكل أعمق الكيفية التي صار ينظر بها للغتين وللحدود بينهما.

في كل من الكتابة والتفاعل الشفهي، يُستخدم عدد من الصيغ أطلق عليها "صيغ الإقصاء" للاحتفاظ بعربية القرآن منفصلة عن أي شكل آخر من أشكال الحديث. على سبيل المثال، غالبا ما يسبق أي استشهاد من القرآن صيغة تحدث أثرا إقصائيا مثل "قال الله تعالى"، ويأتي الاستشهاد بعد هذه الجملة، وتتبعه أيضا صيغ أخرى لتبعده عن مجرى الأشكال الأخرى من الحديث مثل "صدق الله العظيم". وكثيرا ما تقوم الطباعة بمساندة هذه الصيغ، وجعلها أكثر إحكاما عن طريق استخدام علامات اقتباس خطية مزخرفة لا تستخدم سوى في كتابة القرآن، ولقد استمر الناس في القيام بهذه الممارسات لقرون، رغم أن الحماسة التي يتم بها تمييز استشهادات من القرآن قد اختلفت تبعا للأجواء السياسية المختلفة. وفي الكتابات غير الدينية خلال الأربعينيات والخمسينيات، يمكن للمرء أن يجد أمثلة على استشهادات مكتوبة دون الرموز الكتابية أو العلامات المساعدة، التي توضع فوق الحروف أو تحتها، وفي الوقت الحالي صار وجود تلك النماذج أقل بكثير، وخاصة في الجرائد.

وفيما يتعلق بكلام الآخرين، كانت الطريقة الأكثر انتشارا لدى الجرائد في نقل أحاديث الآخرين هي الترجمة إلى العربية الفصحى، وكان ذلك يتم بغض النظر عما إذا كان الحديث المترجم بإحدى العاميات العربية في الأصل، أو بأي من اللغات الأجنبية التي تنتمي لباقي العالم، وما زالت تلك هي الممارسة الأساسية في الصحافة حتى اليوم – أن تتم ترجمة ما يقوله الآخرون إلى الوسيط المقبول في الطباعة. وهكذا، يتم وضع محتوى ما يقال في الاعتبار – ماذا قيل وليس كيف قيل (فولوشينوف: ١٢٠). فيتم تصوير أفراد ذوي خلفيات متباينة، وتمثل طرائقهم في الحديث جزءًا مركزيًا في هويتهم، كأنهم يتكلمون جميعا بشكل ما من أشكال العربية الفصحى. إن اللغة التي لا يتم التكلم بها، لكنها تُعامل وكأنها كذلك، لا تصور

أشخاصا معينين من لحم ودم. ويعلم القراء – وكذلك الكتّاب – أن الأشخاص المذكورين لا يتكلمون هكذا. ولذلك، تتم الغالبية الساحقة من حالات نقل الحديث في الجرائد حتى اليوم من خلال النقل غير المباشر indirect reporting. أي أن ما يقال ينقل بطريقة غير مباشرة، حيث يقوم الناقل (المراسل) بتغيير المؤشرات على زمن الكلام الأصلي والشخص الذي قاله(١٠). وتوصلت دراسة عن الجرائد المغربية أيضا إلى كثرة النقل غير المباشر (فخري ١٩٩٨)، لنلقي نظرة على مجموعة من النماذج على الخطاب غير المباشر، والنمط الشائع هو استخدام "فعل من أفعال القول" (مثلاً، قال، صرح، أذاع، أعلن،... إلخ) ويأتي بعده "إن" أو أحد أشكالها المتنوعة ثم الجملة المنقولة:

الأهرام ٥ أغسطس ١٨٧٦:ص٣

٦. فأجاب أن فرنسا لا تتدخل فعليًا بالحوادث الحاصلة... [الفاعل: سياسي فرنسي]

٧. وقال بعضهم إن الهرم العظيم... [الفاعل: دارسو الأهرامات]

الأهرام ٧ فبراير ١٩٠٠: ص١

٨. قال مراسل جريدة الستاندراد في باريس إن الخطة التي... [الفاعل: مراسل جريدة استاندارد standard]

٩. فقال له إن الإنجليز يستحقون لقب "سلابين ولصوص وقطاع طرق" وتعجب من دول أوروبا كيف لم تتحالف على إنجلترا... [الفاعل: د. ليدز، الذي أرسل خطابًا إلى الأهرام من برلين يصف فيه حوارًا بينه وبين شخص ما]

الأهرام ١٦ يوليو ١٩١٢: ص١

١٠. والذين يعرفونه يقولون إنه كان الأجدر به... [الفاعل: من يعرفون محمد شوكت باشا]

١١. ولربما قال القائلون: إن تلك حاجات مضت [الفاعل: القائلون]

الأهرام ٢٢ فبراير ١٩٢٠: ٤

١٢. قالت جريدة التايمز إنه يظهر الآن أن... [الفاعل: جريدة التايمز Times]

الأهرام ٢٦ فبراير ١٩٤٠: ١

١٣. فقال إن الحرب هي التي... [الفاعل: سياسي مصري]

لا يزال أسلوب الترجمة والهيمنة العددية الساحقة للنقل غير المباشر مستمرين حتى الوقت الحاضر بالوسائل اللغوية نفسها، ولا يهم كثيرًا إن كان الكيان الذي ينسب له الحديث شخصا أو وكالة أنباء أو منظمة حكومية، وكذلك لا يهم كثيرًا إن كان الشخص أجنبيا أم مصريا، ولن نستفيد الكثير إن قمت بتقديم أمثلة من الفترة بين الأربعينيات وعام ١٩٩٦/٩٥ (وقت آخر بحث قمت به)، ففيما يتعلق بالحديث غير المباشر لم يتغير الوضع كثيرا:

١٤. يقول الدكتور أبو فرحة إن المتخصصين... [الأهرام ١٠ مايو ١٩٩٦: ص١١]

١٥. يقول قاضي مدينة مانشستر، الذي سمح لبارات المدينة بفتح أبوابها... إن... [الأهرام ١٢ يونيو ١٩٩٦: ص ١٧]

لكن كما لاحظنا للتو تؤدي كل من الترجمة إلى العربية الفصحى، ونتائج النقل غير المباشر ومضامينه إلى لغة متكلفة ومتصنعة: "إن النزوع التحليلي للخطاب غير المباشر يتضح في عدم الحفاظ على السمات العاطفية – الانفعالية للخطاب مع الانتقال للخطاب غير المباشر – ما دام يتم التعبير عن تلك السمات **بشكل** الرسالة وليس بمحتواها. فهي تترجم من الشكل إلى المضمون..." (فولوشينوف ١٩٨٦: ص ١٢٨، التوكيد من عندي). وتتم إذن عملية "نزع الصفة الشخصية" بشكل مزدوج: من خلال الترجمة أولا (أحيانا من العربية إلى العربية)، ثم باستخدام النقل غير المباشر، وهذا هو ما يطلق عليه فولوشينوف أيضا أسلوب "تحليل المدلول" في الخطاب المنقول في مقابل أسلوب " تحليل البنية" (ص ١٣٠). ولقد تعارضت شخصنة اللغة المكتوبة، التـــي تم تنفيذها أحيانا بتعمد تام وأحيانا لا، مع قيد الحفاظ على العامية المصرية، أو على الأقل الأشكال الصارخة منها خارج مجال الطباعة، وفي الخطاب غير المباشر، يتم تجنب المشكلات الكثيرة المتعلقة بتسوية الحدود. إن تلك الاستراتيجية توفر مساحة بالفعل وهي بهذا الشكل أكثر اقتصادية، لكنها أيضا تتجنب مشكلات التقارب أو التجاور أو التمازج بين لغتين. وأعتقد أن ذلك سببًا رئيسيًا لغلبتها العددية(١١).

ورغم ذلك هناك تغيرات يمكن رؤيتها في جرائد عام ١٩٩٦ – طرائق لنقل الحديث ربما لم يبدأ استخدامها سوى في السبعينيات والثمانينات من القرن العشرين. ويتعلق أحد التغيرات المهمة بترجمة حديث الآخر إلى العربية الفصحى، لكن مع الاستشهاد به باعتباره حديثا مباشرا direct speech. أي أن الإشارات الموجودة في الكلام الأصلي إلى الزمن والشخص تترك بلا تغيير، كمـــا هـــي، ولا تستخدم "إن" بعد فعل القول. الأكثر من ذلك أنه يتم استخدام نقطتين فوق بعضهما لإبراز الحديث المباشر:

١٦. **وقال محمد رجب:** لا يمكن أن تكون هناك فجوة بين المجلس والصحافة التي... (الأهرام ٩ يونيو ١٩٩٦: ص ١٣)

١٧. وتحدث مصطفى كامل مراد: عجبت لأمر هذا القانون (الأهرام، ٩ يونيو ١٩٩٦ ص١٣)

وعلى العكس من نماذج الحديث غير المباشر، التي لا يتم الإدعاء بخصوصها أن الكلمات المستشهد بها هي نفسها التي قالها المتحدث، يدعي هذا النوع من الحديث القيام بهذا، وليست المشكلة في أن لا أحد في هذه اللحظة من الزمان يتكلم فعليا بالعربية الفصحى، وإنما في الظروف التي يتم فيها تقبل الحديث بهذه اللغة في التفاعل الاجتماعي التي لا تزال محدودة جدا، ومن الممكن أن يكون الشخصان المستشهد بكلامهما فيما سبق قد تحدثا بهذه الكلمات المنسوبة إليهما بالضبط، لكن الكثرة الساحقة لكل من الحديث المباشر وغير المباشر بالعربية الفصحى تظهر أن الأهرام وغالبية الجرائد الأخرى لا تزال تقوم بشكل روتيني بترجمة ما يقوله الآخرون.

من يستطيع التحدث بالعامية المصرية في المطبوعات؟

ماذا يحدث حين يتم نقل لقاءات مع شخصيات مشهورة، أو مؤتمرات صحفية وغيرها من الاجتماعات المهمة؟ وكان من اللازم على الجرائد أن تبتكر طرائق لتصوير أحاديث الناس المختلفين بأساليب معقولة وملائمة لمكانتهم؛ أي أن اللغة المنسوبة للشخصيات المختلفة يجب أن يظهر من خلالها بعض التمايز، والذي يعكس التراتبية التي بين الأفراد، لكن لأن أحدا لا يتكلم العربية الفصحى بشكل طبيعي، يصعب ابتكار طرائق التمييز هذه. كذلك لأن العامية المصرية ينظر لها رسميا باعتبارها غير ذات مكانة، وتعامل أيضا على أنها كتلة صماء مفتقرة للمصادر الأسلوبية، التي يمكن من خلالها إظهار التراتبيات الخاصة بالطبقة والتعليم وما إلى ذلك (حائري ١٩٩٦). إن العامية المصرية، كأي لغة أم أخرى، تظهر بدقة هذا النوع من الفروق الواقعية، فالناس يتحدثون بها منذ قرون، وتتمتع التنويعة الحضرية منها في القاهرة الكوزموبوليتانية بمقام رفيع وطنيا وإقليميا، ورغم ذلك، لا يمكن تصوير معظم الشخصيات الشهيرة على أنها تحدثت بهذه

اللغة. ويمكن دراسة أحد الحلول التي تقدم لهذه المشكلة بمقارنة تمثيل كلام أربع شخصيات شهيرة: الرئيس المصري والأديب نجيب محفوظ والممثل العالمي الشهير عمر الشريف، والممثل الكوميدي الأكثر شعبية والأغزر إنتاجا في مصر عادل إمام.

وفي لقاء بثه التليفزيون ودام ثلاث ساعات عام ١٩٩٦ مع الكتاب والمثقفين (ذُكر بشكل مختصر في الفصل الثالث)، وقف الرئيس المصري خلف المنصة وأجاب عن أسئلة متعلقة بالخصخصة والوضع الاقتصادي العام للبلاد، والإنتاج الصناعي وحرية الصحافة والجماعات الإسلامية المعارضة، والعلاقات بين مصر وغيرها من الدول العربية وما إلى ذلك، وكان المشاركون وهم من الشخصيات المحترمة يقفون بتأدب ويلقون أسئلتهم بعربية فصحى وقورة. لكن الرئيس أجاب عن الأسئلة كلها تقريبا بعامية مصرية مرحة وغير رسمية، وقد كان التجاور بينها وبين العربية الفصحى، التي يستخدمها السائلون لافتا للنظر جدا، ولم يستخدم الرئيس سوى القليل جدا من العبارات بالعربية الفصحى. وفي اليوم التالي، غطت الأهرام (كغيرها من الصحف الأخرى) على صفحتها الأولى هذا اللقاء بشكل مكثف، وفي كل مرة كان يستشهد بشيء قاله الرئيس كان الاستشهاد يُكتَب بالعربية الفصحى. في المقال كله، لم تنسب الأهرام للرئيس ولا كلمة أو عبارة أو جملة بالعامية المصرية، وكانت كل فقرة، وتقريبا كل جملة، تبدأ بما قد صار الآن عرفا صحفيا سائدا ألا وهو: البدء بفعل ماضي غائب مثل "أعلن"، "قال"، "أكد"، "شدد على"،... إلخ (والتي تجعل الجملة منتمية للعربية الفصحى بقوة) ثم يأتي الفاعل "الرئيس". وأحيانا كانت الترجمة، التي احتوت أيضا على أمثلة كثيرة للخطاب غير المباشر، مختلفة بشدة عن الأصل بحيث كان من الصعوبة المضاهاة بينها، وبين النسخة المدونة من الجلسة (التي شاهدتها وسجلتها على الكاسيت)، وأحد أقرب تلك التشابهات بين النسختين حدثت، وهو ما لا يمثل مفاجأة، حين استخدم الرئيس عبارة فصيحة داخل جملة تبدأ بالعامية المصرية:

الرئيس: دا إحنا نحمد ربنا بكل هذه الظروف الصعبة...

الأهرام: وقال الرئيس: ونحمد الله أنه بكل هذه الظروف الصعبة...

في الأصل، استخدم اسم الإشارة "دا" استخداما اصطلاحيا للتوكيد. لا يتم هذا سوى في العامية المصرية ولذلك تم حذفه، وهو ما حدث أيضا مع الضمير "إحنا" والذي هو بالعربية الفصحى "نحن". وقد استبدلت كلمة "ربنا" بكلمة "الله" لأن "ربنا" تعتبر عامية أكثر من اللازم. وقد أضيف حرف الربط الفصيح "أنه" لإبعاد الجملة أكثر وأكثر عن العامية المصرية.(١٢) وهناك عدد قليل جدا من الجمل، التي ترجمت ترجمة حرفية، وفي ما يلي نموذج آخر على ترجمة قريبة إلى حد ما من الأصل:

الرئيس: أنا حريص على حرية الصحافة... بس أنا عايز الحرية المسئولة...

الأهرام: وحول حرية الصحافة قال الرئيس مبارك: إننا مع حرية الصحافة... لكن هذه حرية تلتزم بالدستور وتحترم القانون...

وعلى أية حال يظهر الرئيس، الذي تكلم بالعامية المصرية طوال الحديث تقريبا، كأنه لم ينطق بكلمة واحدة بهذه اللغة، لكن كل الناس تقريبا، حتى من لم يشاهدوا ذلك البرنامج، يعرفون أنه ما دام لا يلقي الرئيس خطابا مكتوبا، فإنه يتحدث حديثه كله تقريبا بالعامية المصرية. لمن توجه هذه الترجمة إذن؟ يقول فولوشينوف إن الترجمة دائما ما تفترض وجود طرف ثالث إلى جانب المؤلف، والشخص الذي يتم نقل الخطاب له، وهو القارئ أو المستمع. وربما كانت الترجمة إذن موجهة إلى العرب الآخرين – لخدمة أهداف القومية العربية – وباقي العالم، ومن الممكن أن تكون موجهة للمصريين أيضا، لكن في هذه الحالة سيكون الوضع، كأن هناك لعبة تمثيل وطنية تتم، حيث يعلم الجميع السر لكنهم يدعون عكس ذلك. كثيرًا ما يتردد أن الكتب والجرائد المكتوبة بـــ "لهجة" واحدة لن تفهم في الأماكن

الأخرى من العالم العربي، ومن هنا تنبع الحاجة لاستخدام العربية الفصحى، لكن ذلك لا يمثل مشكلة حين يتم تصدير الأفلام والمسلسلات التليفزيونية المصرية – رغم أنه حتى في هذه الحالة تكتب الترجمة على الشاشة بالعربية الفصحى أحيانًا. ومن ناحية أخرى، يمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كانت كل وسائل الإعلام المطبوعة موجهة لغير المصريين من العرب، وعما إذا كان هذا الخيار له علاقة بالاحتياجات الاتصالية فقط، وهو ما يشير إليه هذا التفسير الذي يستخدم كثيرًا، لكن لو كان هذا الخيار له علاقة فقط بهذه الاحتياجات، لِمَ تستخدم لغة لا تتقنها سوى أقلية من الناس؟

ولإيجاد تنويعات على الطرائق التي يتم بها التعامل مع الأحاديث المنقولة يجب أن نفحص أماكن أخرى غير الأهرام، فبمقارنتها بجرائد ومجلات أخرى نجد أنها تسمح بأقل قدر من استخدام العامية المصرية – وهو موقف له دلالة مهمة نظرا لأنها مؤسسة حكومية شبه رسمية (رغم أنه في هذه الأيام يتم نشر القليل من الإعلانات بالعامية المصرية). اللقاءات الثلاثة الأخرى التي ذكرتها فيما سبق نشرتها المجلة الأسبوعية الرائجة **روزاليوسف** (أسست عام ١٩٢٥)، والتي يعمل بها اثنان من المصححين، الذين ناقشناهم في الفصل الثالث. **روزاليوسف** مجلة فاخرة الطباعة مليئة بالإعلانات الملونة، وبناءً على الكثير من التقديرات، صارت المجلة أكثر حسية على مر السنوات، حيث إنها مجلة ذات موقف معارض لظاهرة التدين وكثيرا ما تنشر على أغلفتها صورًا لممثلات وعارضات أجنبيات شبه عاريات. لكنها تغطي أيضا غالبية الموضوعات السياسية الساخنة بشكل مكثف، ويكتب عدد كبـــير من المثقفين المحترمين لها بانتظام، وسنتناول أولا لقاء مع نجيب محفوظ (٢٩ أبريل ١٩٩٦: ص٤٠-٤٢) بعنوان **أنا والأقباط**، ويوصف هذا اللقاء في العنوان المتكرر في كل صفحة بأنه حوار، وفي المقال، طُلب من محفوظ الكلام عن محاولة الاغتيال التي تعرض لها من قبل الإرهاب، والبيئة التي نشأ فيها، ووجهة نظره حول صعود التعصب الديني، وعن العلاقة بين المسلمين

والأقباط والديموقراطية والقومية العربية وما إلى ذلك، وأخذ الحوار ٣ صفحات مقاس ٨ × ١١ مع القليل من الصور الصغيرة، وأخبرني حامد، المصحح الذي قدمته في الفصل الثالث، أن هذا اللقاء تم بالعامية المصرية. لكنه، ومرة أخرى، ظهر مترجما في المجلة، ومع ذلك ظهرت عبارات عامية على لسان الروائي منثورة هنا وهناك طوال المقال، وها هي أمثلة من العبارات الست التي استطعت إيجادها:

ناس رافضين المجتمع

نثق فمين؟

إيه إللى بيحصل دا؟

وجه منين؟

وإزاي؟

زي الوابور

وبالمقارنة برئيس الدولة، يمكن تصوير الروائي المعروف والمحترم عالميا على أنه نطق ببعض العبارات القليلة بلغته الأم، رغم أن كاتبا قضى عمره كله في الكتابة بالعربية الفصحى غالبا ما سيكون عارفا باللغة أكثر من الرئيس، لكن أغلب اللقاء كتب بالعربية الفصحى ويتبدل بين أسلوب أقرب للحوار بقدر ما هو مستطاع من خلال العربية الفصحى (كأنه ترجمة أكثر إخلاصا للأصل) وبين عبارات مكتوبة بفصحى رسمية جدا (مثلا، فلماذا سنتفاوض أيضا؟).

واللقاء الثالث الذي سوف ندرسه تم مع الممثل المصري المشهور عمر الشريف (١٥ يناير ١٩٩٦، ص ٦٢-٦٣)، ومن أشهر أدوراه د. زيفاجو ولورانس العرب. أخبرني حامد أن اللقاء :ار بالعامية المصرية (كان الممثل والصحفي يتحدثان بها) وعقده صحفي قبطي مع عمر الشريف في النمسا، وبعد ذلك استمع

شخص ما في المجلة إلى التسجيل، واختار مقاطع معينة وترجمها على الورق إلى العربية الفصحى، ثم أرسلت تلك القطعة إلى كاتب لينسخها على برنامج معالج الكلمات على الكمبيوتر، ثم أرسلت النسخة المكتوبة على الجهاز إلى المصحح، ثم أرسلت النسخة النهائية إلى المحرر. أخذ اللقاء أقل من صفحة وبدأ بسؤال حول ابن غير شرعي للممثل أنجبه من صحفية إيطالية، ويستمر الحوار حول موضوعات شبيهة، وقبل تحليل لغة هذا الموضوع، من الضروري التوصل لفهم أعمق للمحاولات الرائدة في هذا النوع من الكتابة؛ ففي سياق حركة النهضة، واجهت كتابة الأدب (القصص القصيرة والمسرحيات والروايات) مشكلة التعامل مع الحوار. واختار البعض كتابة حواراتهم بالعامية المصرية والتي كان ظهورها مطبوعة سببا في حدوث اضطراب كبير، وأراد كثير من الكتاب الكتابة حول أمور لا تتضمن حوارات، لكنهم كانوا يأملون في التمتع بجمهور أكبر ولغة "أبسط"، ومن بين جهود التبسيط الكثيرة، برزت الأعمال الرائدة لعبد الله النديم (١٨٤٥ – ١٨٩٦)، والذي كان صحفيا وكاتبا هجائيا وإصلاحيا مثيرا للجدل (شحنة ١٩٦٩: ص٩٠). أسس النديم جريدتين، إحداهما سميت **التنكيت والتبكيت** (١٨٨١) والأخرى **مجلة الأستاذ** (١٨٩٢). وبدأ في الكتابة بـــ"نثر منمق" ومع الوقت صار ساخطا بشدة على نواحي القصور الكثيرة فيه، ثم عزم بعد ذلك على الكتابة بطريقة "لا يأنف منها المتعلم ولا يحتاج الجاهل أن يفسرها أحد له" (في كاشيا Cachia ١٩٩٠: ص ٤٨). ولوصف كيفية قيامه بترجمة هذا الهدف في نوع جديد من النثر، ستفيدنا التصنيفات اللغوية لـــ"الملفوظات الوظيفية" في مقابل "الملفوظات المعجمية" (يشار إليهما أيضا بعناصر الفئة المغلقة وعناصر الفئة المفتوحة). الملفوظات الوظيفية لها أساسا دور نحوي (حروف الجر والأدوات والضمائر،... إلخ)، أما الملفوظات المعجمية هي التي لها محتوى دلالي أيضا مثل الأسماء والأفعال والصفات وما إلى ذلك.

ومكنت علاقة النسب القائمة بين العربية الفصحى والعامية المصرية عبد الله النديم من أن يستفيد استفادة عظمى من المشتركات اللفظية – وهي المواد اللفظية

المشتركة بين العربية الفصحى والعامية المصرية، لكن اللغتين تشتركان أيضًا في بعض الملفوظات الوظيفية، وبالنظر إلى أن مجال تركيب الجمل هو المجال، الذي يكون فيه التقريب بين الاثنين هو الأصعب، لو تمكن المرء من تركيب الجمل بمساعدة الملفوظات الوظيفية المشتركة والمشتركات اللفظية فقط أو بشكل أساسي، سيكون النثر الناتج عن هذه العملية هو أكبر توفيق يطمح إليه أي كاتب، ويترك الأمر بعد ذلك للقارئ في قراءة النص على أنه مكتوب بالعامية المصرية أو بالفصحى، وبالطبع قد يحدث أحيانا أن يكون المشترك اللفظي لا يستخدم استخدامًا شائعًا في العامية المصرية أو له معنى مختلف، فالاختلافات البنيوية الكثيرة بين اللغتين لا تسمح بحلول سهلة عن طريق استخدام الملفوظات الوظيفية المشتركة.

نعود الآن إلى اللقاء، ومن المهم أن نلاحظ أنه على عكس اللقاء مع الروائي. فقد وضعت العبارات المصرية هنا بين علامتي تنصيص. إذن يقرأ المرء كلام الممثل، وكأنه يتحدث بالعربية الفصحى ثم تظهر علامات التنصيص وبداخلها الكلام بالعامية المصرية، وهناك خمس جمل مكتوبة بهذا الشكل، والجزء المهم بالنسبة إلى أهدافنا هو إجابة طويلة بعض الشيء يمكن قراءتها بأي من اللغتين:

> الصحفي: من الواضح أن عمر الشريف إنسان مزاجي جـــدا
> عمـــر الشريف (بالعامية المصرية): نعم أنا مزاجي جـــدا...
> *لو* أومت من النوم وسنة من سناني تؤلمني "**أبقى مش عـــاوز أشوف حد**"

إن الجملة المكتوبة بين علامتي تنصيص جملة عامية تماما ولا يمكن قراءتها بأي شكل آخر.

> عمر الشريف (بالفصحى): نعم أنا مزاجي جـــدا [أو مزاجـــي جدا]... *لو* قمت من
>
> النوم وسنة من أسناني تؤلمني "***أبقى مش عاوز أشوف حد***"

الكلمات المكتوبة بالخط المائل هي ملفوظات وظيفية مشتركة، أما الكلمات المكتوبة بالخط المائل السميك فهي مصرية فقط. ونلاحظ أن منظمي النص يلعبون لعبة صغيرة مع القارئ، لقد وضعوا العبارة الأخيرة بين علامتي تنصيص للإشارة إلى أن ما بداخلها هو بالعامية المصرية، وكأن ما خارجها ليس مكتوبا بالعامية المصرية بكل تأكيد. وكما شرح لي مجدي (المصحح الثاني الذي قدمته في الفصل الثالث) أنه يختار أن يترك العبارة أو الجملة بلا ترجمة ويضع حولها علامتي تنصيص حين تكون الترجمة للعربية الفصحى، ستفقد "الإحساس" الموجود في الأصل. وفي حالة هذه العبارة، لا تتوافر أي مشتركات لفظية ولو كانت الأفعال "أعوز" و"أشوف" قد كتبت بالعربية الفصحى لبدا عمر الشريف كأنه أحد رجال العلم أو الدين بطريقة مبالغ فيها من وجهة نظر المصحح. وتظهر هذه الأمثلة حدًا أقصى من انعدام الحدود بين اللهجة المصرية والفصحى.

ننتقل أخيرا إلى آخر النماذج التي معنا، لقاء مع عادل إمام الكوميديان الأكثر شعبية (١١ مارس ١٩٩٦: ص٦٣ - ٦٥)، فيفترض أن هذا اللقاء يمنح إمام فرصة للدفاع عن نفسه ضد الاتهامات بأنه دافع عن التبادل الفني مع إسرائيل. وكان العنوان التقديمي للحوار مكونا من أربعة أسطر مكتوبة بالعربية الفصحى، يقول: "لسنا في حاجة لتقديم هذا الحوار مع عادل إمام... فقط نقول إن من حقه وحقنا وحقكم أن يوضح على صفحات **روزاليوسف** ما التبس حول تصريحاته في معرض الكتاب..." كتبت الأسئلة المطروحة على الممثل بالعربية الفصحى، لكن كل إجاباته جاءت مكتوبة بالعامية المصرية - ربما تم تحريرها لكنها لم تترجم. وفي الواقع، يجب على المرء أن يبحث بتدقيق شديد عن عبارة واحدة مكتوبة بالعربية الفصحى، وقد وجدت خمس عبارات:

لم تدع على مائدة المفاوضات.

أنا لست سياسيا محترفا.

ولن أدعو حد.

لا أطلب شيئا.

أنت لا تستطيع أن تأمر حد.

بخلاف تلك العبارات الخمس، كُتبت كلمات الممثل في اللقاء ذي الصفحتين بالعامية المصرية، ومرة أخرى يلفت النظر التجاور بين لغة الأسئلة ولغة الأجوبة. وتظهر تلك النماذج الأربعة من الحديث المنقول تراتبية واضحة؛ فمن غير المفروض أن ينطق رئيس الدولة بكلمة واحدة باللغة العامية. أما الروائي فمسموح له بكلمات قليلة، أما الممثل الذي عاش معظم حياته في مصر ويعتبر متحفظ وغربي النزعة بعض الشيء، يمكن أن يُمثل على أنه يتكلم اللغتين معًا وكان سيبدو أمرا مبالغا فيه لو صُور الممثل الكوميدي على أنه يتكلم بأي لغة بخلاف لغته الأم، ليس فقط لأن هذه هي الطريقة التي يعلم الجميع أنه يتكلم بها من خلال أفلامه، لكن أيضا لأنه يبدو مستساغا ألا يتكلم الممثل بالعربية الفصحى. ما يظهره هذا الفحص للنثر المستخدم في الجرائد هو أن الأمور قد تغيرت ولم تتغير في الوقت نفسه، فقد تغيرت بحيث يمكن أن يظهر هنا أو هناك نص كامل مكتوب بالعامية المصرية، ولم تتغير لأن أيديولوجية اللغة التي لا تعتبر العامية المصرية قادرة على خدمة أهداف التمثيل ما زالت قائمة، ويحاول منظمو النص بكل أنواعهم أن يجتهدوا في تنويع القدر المسموح به منها في المطبوعة النهائية.

تلخيصا لمناقشاتنا حول الحديث المنقول، نشير إلى أن الاستراتيجية الأكثر استخداما هي الخطاب غير المباشر المترجم، وتتنوع الكمية المتاحة من العامية المصرية بناء على مكان نشر المقابلات واللقاءات، وعلى الجريدة، وعلى الشخص الذي يعقد معه اللقاء وعلى الجمهور المتوقع. رغم ذلك، لا تنشر الأسئلة أبدا بهذه اللغة. وقد أخبرني المصححون أن من يقرأون أخبار الممثلين ويجرون اللقاءات معهم، على العكس من الموضوعات المتعلقة بالمثقفين، لا يجدون غضاضة في

القراءة بالعامية المصرية. وبخلاف اللقاءات، لا تزال العربية الفصحى هي اللغة السائدة في مجال الطباعة - بدرجات مختلفة من الأساليب الأقدم والأحدث، وبترتيب عامي أو فصيح للكلمات، وقدر مختلف من التعبيرات الاصطلاحية المترجمة من اللغات الأخرى، ومن العامية المصرية إلى العربية الفصحى، واستخدام مفردات صعبة أو بسيطة، وتقبل وسائل الإعلام الإخبارية الأخرى وجود العامية المصرية في الطباعة أكثر من الأهرام ذات الطابع الرسمي. وفي سياقات معينة، لا يتم الحفاظ على الحدود بين اللغتين بصرامة، بل يمكنهما في الواقع أن يتداخلا بشدة، لكن على الرغم من ذلك يستمر الصراع بين "الكلمتين" بطرائق عديدة.

حراسة الحدود اللغوية والوطنية

يحصل الأهرام على جزء من التمويل اللازم لعمله بنشر الإعلانات، وقد زاد عدد هذه الإعلانات باضطراد على امتداد أشهر قليلة منذ صدور أول أعداده حتى صارت الصفحة الأخيرة مكرسة تقريبا لهذا الغرض، ويظهر الطابع الجدّي والرسمي للغة الإعلانات التخبط المميز لطرائق التوفيق بين أكثر الأنشطة دنيوية (البيع)، وبين النسب الشريف للعربية الفصحى. ففي إعلان عن أوراق سجائر ماركة "بون دوك ألفا إيه كاميليا Bon Duc Alfa et Camelia " وكتب في التعليق الموجود تحت صورتين صغيرتين للعبوة:

> إن الذين يريدون أن يدخنوا مع محافظتهم على صحتهم
> عليهم أن يستعملوا ورق سيجار بون دوك ألفا وكاميلا (الأهرام
> ١٣ يونيو ١٩٠٠: ص ٣).

عبارة "إن الذين" تبدأ بها الكثير من الآيات القرآنية، ويستحيل على أي شخص على بعض الدراية بالنص القرآني ألا يشعر بالربط بين الاثنين أو برنين

الجملة، لكن ها هي شركة لبيع أوراق السجائر مقرها الإسكندرية "الإخوة نانوبولو Nanopolo Frères " تستخدم، عن دراية أم لا، إحدى أشهر العبارات القرآنية في الترويج لبضاعتها.(٢٣) لم يكن في كل الإعلانات علاقة مباشرة كهذه بلغة القرآن، لكن ظهرت جمل شبيهة في الكثير منها، وفي الوقت نفسه، كانت إعلانات الآلات الصناعية الخاصة بالقطارات والزراعة مليئة بالمصطلحات الأجنبية: بترول، ومكنة، وبودرا، وبانتومتر، ولوكوميبيل، إكسبريس، فوتوجرافيا. لقد وفر الاستخدام التجاري للعربية الفصحى أحد تلك السياقات الجديدة التي أسهمت في تخفيف قداستها والانتقاص منها.

يظهر من خلال أسماء أصحاب الشركات والمتاجر الذين كانوا ينشرون الإعلانات في العقود الأولى من عمر الأهرام أن هذه الشركات كانت مملوكة للأجانب كليا أو جزئيا، ومن هؤلاء الملاك، آلن والندرسون وشركاه ومقرها الإسكندرية، إدموند يوسف فلورنت ومقرها القاهرة، ترانس أتلانتك فاير أنشورانس كومباني ومقرها هامبورج في ألمانيا، فارماشيا أ. نيقولا، السيدة س. أ. ألين لعلاج الشعر، ميزون ج. زانانيري، وكريدي ليونيه. في نصوص إعلاناتهم، ويجد المرء نماذج على التخبط في استخدام المفردات. فعلى سبيل المثال، يستخدم في العناوين عــدة مصطلحات للتعبير عن كلمة "أمام": إزاء (٤ أغسطس ١٨٨٤: ص ٤)، أمام (٣١ يوليو ١٨٨٤: ص٤)، ومقابل (٣١ يوليو ١٨٨٤: ص٤)، مقابلة (١٧ يوليو ١٨٩٠: ص٤). والأمر نفسه نجده بالنسبة لـــ"الأسعار"، فنجد في العدد نفسه كلمة أسعار وكلمة أثمان، وحين يتعلق الأمر بنشاط جديد (الإعلان) واستخدامات جديدة، لا يكون التخبط في استخدام المصطلحات مثيرا للدهشة. فربما يمكن للمرء العثور على نماذج شبيهة في الكثير من الصحف الناشئة حول العالم، ولا يقصد من ذكر أسماء هذه الشركات وملاكها التلميح إلى أنهم الوحيدون، الذين عانوا تخبطا في استخدام المصطلحات، فببساطة وفر معجم العربية الفصحى الغني خيارات أكثر من اللازم.

لكن المرء يتسائل عن الدرجة والطرائق التي أسهمت بها الأنشطة التجارية في خلق وظائف جديدة للعربية الفصحى المرجو تحديثها، ومن المؤكد أنه بخصوص الاستعارات اللفظية كانت تلك الشركات وأنشطتها – وخاصة تجهيز الكتيبات والإعلانات وإرشادات الاستخدام وما إلى ذلك – قناة رئيسية لدخول المصطلحات الأجنبية إلى اللغة. لكن الأنشطة التجارية تقوم بما هو أكثر من ذلك؛ فقد لعبت مؤسسات تعليمية وتجارية واقتصادية أدوارا مهمة في العمليات التي كانت تتم في القرن التاسع عشر، والتي وسعت من ميادين استخدام العربية الفصحى وأحدثت فيها عدة تحولات وتجديدات. وإذا استخدمنا الإعلانات والكتيبات دليلا، نستطيع أن نقول إن الشركات أدخلت الاستعارات الأجنبية، وحاولت العثور على تعبيرات مكافئة لها بالعربية.

تتضمن الأنشطة التجارية تفاعلات كتابية وشفهية في الوقت نفسه، والعربية الفصحى كانت إحدى اللغات المستخدمة في التعاملات الكتابية. لكنها، في السوق، تعايشت جنبا إلى جنب مع الأشكال العامية للغة العربية، ومع اللغات الأخرى مثل اليونانية والتركية وربما مع اللغات الأوروبية، التي كانت تلك الجاليات تتكلمها إلى جانب لغاتهم الأم في المراكز الحضرية. ومع الحكم الاستعماري بدأ الإدماج المتزايد لمصر في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، ذلك الاقتصاد الذي جلب معه لغته الخاصة به، ونتج عن ذلك أن قل استخدام العربية الفصحى وقلت أهمية معرفتها، لأنه لم يسمح لها بالتأكيد أن تصبح لغة هذا الاقتصاد الآخذ في التوسع. وقد دفع الانشغال بنقص المصطلحات الحديثة والانزعاج من كثرة وسرعة دخول الألفاظ الأجنبية المستعارة، إلى تأسيس مجمع اللغة العربية في القاهرة عام ١٩٣٢. وكان على المجمع أن يكبح تقدم هذا التيار، ويساعد على إيجاد المرادفات العربية بالاعتماد على معجم العربية الفصحى الضخم، وباستخدام نظام الجذر المتكون من ثلاثة حروف ساكنة، وحين كان يتعذر إيجاد مرادف عربي لمصطلح ما (أو الاتفاق عليه)، وكان على الأعضاء أن يحاولوا تعريب شكل الاستعارات؛

لجعل هيئتها الصوتية متماشية مع العربية. ونُظر للتعريب على أنه حل وسط في الصراع بين العربية الفصحى واللغات الأوروبية، ونشر عدد هائل من القواميس الفرنسية - العربية، والإنجليزية - العربية والإيطالية - العربية. ونجح التعريب في مجال المصطلحات الرسمية (انظر أيضا عبد الفتاح ١٩٩٠)، فلدينا الكثير من المصطلحات في المجال السياسي مثل:

الديموقراطية.

إمبريالية.

استراتيجية.

بيروسترايكا.

دبلوماسية.

ديكتاتورية.

وهناك المزيد والمزيد من هذه المصطلحات، لكن المجمع لازمه الفشل حيثما حاول صياغة كلمات في المجالات الأكثر اعتيادية مثل الأدوات المنزلية. على سبيل المثال، ابتكر كلمات للتعبير عن التليفون telephone والتليفزيون television والفيديو video وما إلى ذلك، لكن أيا من تلك الكلمات لا يستخدم، فالمصريون يستخدمون تليفون وتليفزيون وفيديو. وبدراسة صفحات الأهرام الآن يجد المرء الكثير من الاستعارات الأجنبية في العديد من المجالات المتعلقة بدلالات الألفاظ وتطورها. البعض يستمر في الشكوى، وتحاول الهيئات الرسمية كالأهرام استخدام التعريب أكثر من اللجوء للاستعارات الصريحة (أي دون إدخال تعديلات على اللفظ لجعله يبدو لفظا عربيا)، لكن الكل تقريبا يعلمون أنه من الصعب جدا إيقاف تيار الاستعارات.

كُلف المجمع منذ إنشائه بإنتاج معجم شامل للعربية الفصحى الحديثة، لكن القرارات المتعلقة بـــ"نبذ" بعض الكلمات أثارت نزاعات كثيرة، حتى إنه لم يخرج للنور حتى اليوم سوى جزء واحد من هذا المعجم. وفي معرض تحليل لغة الصحف، لاحظ باركنسون Parkinson (١٩٩١) أن المؤلفين يستخدمون كلمات من أي عهد كان في "عدم اكتراث متعمد بالفروق والمعاني الحديثة، التي تطورت إليها الكلمة عبر القرون، وبافتراض أن ما يشعر به المستخدمون المحدثون عن كلمة بعينها لا صلة له بصحتها أو عدم صحتها في سياق بعينه،" ويستمر في مناقشة عمل مجمع اللغة ويجد أن:

> حتى مجمع اللغة العربية، والذي يعد تحديث الفصحى مهمته، نشر مؤخرا معجما يحتوي على خليط مربك للغاية من معانٍ حديثة وتقليدية – ومهجورة لكل مادة تقريبا بلا أي علامات توضح أي من هذه المعاني يمكن للقارئ المعاصر أن يفهمها وأيها صار مهجورا تماما... (باركنسون ١٩٩١: ص ٣٦)

والشكوى نفسها من قبل لغوي وعالم قواميس شهير في مؤتمر عن اللغة في القاهرة عام ١٩٩٦، ولا يبدو أن مجمع اللغة واثق من سلطته في الخروج بمعجم للاستعمال "الحديث". ففي إحدى جلساته عام ١٩٨٨ والتي كانت مكرسة لموضوع لغة الإعلام، حذر المجمع من "العواقب الخطيرة للاستخدام الخاطئ للغة العربية في لغة الإعلام، وأوصى بأن تقوم كليات الصحافة في سائر أنحاء العالم العربي بإدخال دراسة النظم النحوية والصوتية للغة العربية في مقرراتها الدراسية. وأوصى المجمع أيضا بتوظيف المزيد من مصححي اللغة في وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية" (عبد الفتاح ١٩٩٠: ص٤٦)، ومن الواضح أن المجمع تأثيره أقل مما كان يأمل فيه. فالمجادلات حول ما هو جديد أو قديم، وعن الاستعارات والتعريب ما زالت مستمرة ولا ينتظر معظم الكتاب – خاصة في وسائل الإعلام – وصوله إلى نتائج نهائية.

النحو والطابع الأيقوني

تعرضت العربية الفصحى لقدر هائل من الهندسة اللغوية، لكن هناك معالم نحوية يصعب تغييرها؛ ففي كل مرة تستخدم ضمائر الوصل(*) relative pronouns في جملة، وفي كل مرة يقرن الفعل مع شخص أو عدد أو نوع، وفي كل مرة يستخدم النفي، يبرز طابعا رسميا لا يمكن إخفاؤه أو تجاوزه. ففي هذه الأوجه من النحو (وفي غيرها أيضا) تختلف العامية المصرية عن الفصحى بشكل كبير. وعلى سبيل المثال، لا يوجد في اللهجة المصرية سوى ضمير وصل واحد وهو "إللي" ويأخذ الشكل نفسه بغض النظر عن العدد أو النوع. أما في الفصحى فيعتمد شكل ضمير الوصل على العدد والنوع المميزين للموصول، فيكون "الذي" في حالة المفرد المذكر، و"التي" في حالة المفرد المؤنث و"الذين" في حالة جمع المذكر،... إلخ. كذلك تختلف اللواحق الشخصية، التي تضاف للأفعال في كلتا اللغتين (انظر جدول ١,١ في الفصل الأول). وتم التخلي بنجاح عن الأوجه الأكثر غموضا وتعقدا في قواعد العربية الفصحى في معظم الكتابات المعاصرة، لكن الجوانب والضروريات الأساسية لا يمكن التفاوض بشأنها أو تركها. حتى بالنسبة إلى الإعراب، كرر المصححون مرارا وتكرارا أنهم "لا يستطيعون القيام بشيء حياله" – "لا يمكنهم لمسه". فبغض النظر عن محاولة بعض الكتابات أن تصبح شديدة المسايرة للعصر، يجلب وجود مثل هذه الأدوات النحوية grammatical particles (الملفوظات الوظيفية أو "عناصر الفئة المغلقة") طابعا شكليا ورسميا يتناقض مع الأسلوب العامي المرح، الذي يسعى بعض المؤلفين لتحقيقه، ولا يمكن للمرء أن يضفي طابعا عاميا غير رسمي على لغة لا يلجأ لها أحد في الحوار الشفهي، حين يتكلم بذلك الأسلوب غير الرسمي.

(*) فضلت استخدام "ضمائر الوصل" – وهي ترجمة حرفية لـــrelative pronouns – وليس "الأسماء الموصولة"؛ لأن ضمائر الوصل في الإنجليزية تشتمل على ما هو أكثر من "that، who، which"، والتي يقابلها "الذي" في العربية، مثل "من who ومتى where وأين when"، وذلك رغم أن الكاتبة تساوي بين التعبيرين الإنجليزي والعربي – المترجمة.

لكنها ليست مسألة شكلية فحسب؛ فالأدوات النحوية يمكن لها أن تكتسب الطابع الأيقوني باعتبارها أصواتا (جاكوبسون Jacobson ١٩٧١a و b، وكاتون ١٩٨٧). فمن الواضح أن الآيات القرآنية التي تحفظ وتتلى مرارا على مدى حياة الإنسان تحتوي علـــى كل أنواع الأدوات النحوية مثل السوابق واللواحق، وبالنسبة للقارئ أو المتلقي غير البارع في العربية الفصحى، تكون هذه الأشكال عبارة عن أصوات صـــارت أيقونية؛ بمعنى أن هيئتها تـــرمـــز إلـــى الدين ولغته وعالمه وطقوسه أو تستحضرهم في الذهن. مثلا، إحدى أكثر سور القرآن المفضلة لدى المصريين هي سورة يس، وتسمى كثيرا بـــ"قلب القرآن" ولذلك يحفظها ويقرأها الكثيرون، وآيات كثيرة في هذه السورة تنتهي بسجع وغالبا ما يحدث هذا السجع عن طريق الأدوات النحوية، فيما يلي أمثلة على نهايات الآيات رقم ٦ و ٧ و ٨ و ٩ من سورة يس:

الكلمة في الآية القرآنية	العامية المصرية
غافلون	غافلين
لا يؤمنون	ما يؤمنوش / ما بيؤمنوش
مقمحون	لم تعد تستخدم
لا يبصرون	ما يشوفوش / مش شايفين

ما تحته خط يشير إلى الملفوظات الوظيفية في اللغتين، والوحدة "ون" تستخدم في جمع الاسم أو في التعبير عن تصريف الفعل مع الفاعل الجمع المذكر الغائب، ورغم أن الجميع يعلم وظائفها، لا توجد هذه الوحدات في نحو العامية المصرية.

وحين تتلى أو تسمع سورة يس تكون "ون" في الأساس عبارة عن وتر صوتي، لكن حين تقرأ أو تسمع في جملة في جريدة أو كتاب لا تكون جزءًا من سجع أو من تلاوة، وإنما علامة نحوية يجب أن تفهم وظيفتها، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الكثير من الاختلافات الأخرى بين اللغتين، وهذا بالتحديد هو الفرق بين لغة القرآن وبين الفصحى المعاصرة، الذي لا يجعل الأخيرة "أسهل"

وإنما "أصعب" و"أبغض"، وأحيانا "متكلفة" (لنتذكر نقاشنا في الفصل الثاني). في الوقت نفسه – وبتنحية دور المصطلحات جانبا – يمكن للرنين الذي ما زالت هذه الأدوات النحوية تحدثه في الأذن، وما صارت ترتبط به (أي القرآن) أن يجعل من العربية الفصحى المعاصرة تقليدًا تافهًا بالنسبة للشيء الحقيقي، ويبدو من المعقول أن الكتّاب والمثقفين الذين دعوا على مدار القرن العشرين إلى التخلي عن بعض أوجه نحو العربية الفصحى بما في ذلك الإعراب case system (فريحة ١٩٥٥ وموسى[١٤] ١٩٦٤)، كانوا على وعي بقدرة صوتياتها على استحضار الدين، وبالتالي منع الفصحى المعاصرة من أن تصبح تنويعة لغوية مستقلة.

وفي رواية نشرت عام ١٩٩٤ لفتحي إمبابي بعنوان **مراعي القتل**، كتب المؤلف ملحقًا بعنوان **نحو لغة عربية حديثة** وفي نقاش مطول حول موقف الجماعات المختلفة من إشكالية اللغة في مصر قال إمبابي: إنه يتمنى أن يقدم وجهة نظره بعيدا عن العوامل الدينية والعروبية والسياسية والأيديولوجية، رغم أهميتها في النقاش. وكتب في روايته كل الحوارات بالعامية المصرية، ويقول: "في أثناء كتابة النص الأدبي، يقوم الكاتب بترجمة – وأنا أعني الترجمة – ما تنطق أو تفكر به شخصية ما إلى اللغة الكلاسيكية". ويفرق إمبابي بين ما يطلق عليه "العربية الكلاسيكية" و"اللغة العربية الفصحى الحديثة"، ويشير إلى أن الأخيرة هي "الابنة الشرعية" للفصحى القديمة (إمبابي ١٩٩٤: ص ٤١٢). ما يهمنا بشكل خاص في نقاش إمبابي هو قيامه بإعداد قائمة للأدوات النحوية، أو الملفوظات الوظيفية في العربية الفصحى، التي يجب الاستغناء عنها في الكتابة، ويضع التشكيل، واسم الموصول لجمع المؤنث ضمن هذه الأشياء، ويقترح ألا يستخدم سوى الاسم الموصول المذكر "الذي" مثلما يستخدم "إللي" في العامية المصرية بغض النظر عن النوع والعدد، وفي حين يعلن إمبابي أنه يقدم هذه الأمور؛ لأنها "منطقية" و"اقتصادية" وأسهل على ألسنة المصريين، تعبر قائمته عن اعتراف بالأمور التي استعصت على الحل أو التبسيط حتى الآن.

يمكن للمرء أن يغير ترتيب الكلمات في الجمل، ويحاول استخدام مفردات حديثة وتجنب العبارات والبنى العتيقة. بل يمكن أحيانا تجنب تصــريفــات معينة أو استخدام ضمائر الوصل، كما أوضح مثال المقابلة مع عمر الشريف، لكن الأدوات النحوية - اللبنات التي تبني الجمل - يصعب تجنبها لأبعد من حدود معينة. لنتذكر نقاشنا حول عبد الله النديم سابقا في هذا الفصل ومجهوداته في الكتابة بطريقة تصبح بها الحدود بين اللغتين غير واضحة، ورغم أن هذه الجهود تؤتي ثمارها أحيانا وما زالت تستخدم في عدة أنواع من الكتابات، فإن تحليلنا للنثر المستخدم في الصحف يظهر لماذا لا يمكنها أن تنجح دائما. ومن ثم، يكون صوت الراوي في العديد من الروايات بالعربية الفصحى، في حين تكون الحوارات بإحدى اللغتين أو بخليط غريب بين الاثنتين، وحتى هذا "الحل" أدى في بعض الحالات إلى تكلم الشخصيات بطرائق مصطنعة تماما(١٥).

وتظهر الكلمات القديمة والجديدة والمهجورة والمعاصرة جنبا إلى جنب مع تدابير نحوية تقاوم - جزئيا على الأقل - "إرادة الكاتب"، كما كان باختين ليقول، و"تضع نفسها بين علامتي تنصيص ضد إرادته". وباختصار، تختلف فصحى الحاضر عن تلك التي وجدت منذ قرن مضى، لكنها لغة ذات علاقة مضطربة بماضيها ونسبها، وباللغة الشفهية وبالتالي بالعالم المعاصر أيضا، كما حاولت أن أوضح. وهناك عدد من الكتّاب يكتبون بعربية فصحى تعتبر طليقة و"طبيعية"، وطه حسين نموذج مثالي على ذلك، فربما كان من القلة التي لا تترجم وهي تكتب، لكن بالنسبة للكثيرين على الأرجح تتطلب الكتابة ترجمة "الــذات" إلى أشكال من الكتابة لا زالت تظهر بها صراعات بين الكلمة "الغريبة" وكلمتهم، وخلال فعل الترجمة هذا، كما هو الحال مع الترجمة دائما، يُفقد شيء ما.

وكما رأينا في الفصل الثاني، قال معظم الناس إنهم لا يحبون القراءة حتى أولئك الذين حصلوا على شهادات جامعية أو عملوا في مكتبات، وصفوا لغة الكتب بالصعبة والمعقدة واعتبروا ذلك سببا أساسيا في فقدان اهتمامهم بالقراءة، وبالعودة

مرة أخرى إلى السيرة الذاتية لليلى أحمد، نجدها تقول: "لم أقرأ أو أسمع بعد أي عمل شعري أو نثري عربي لكاتب حديث، مهما بلغ من الروعة والرهافة والشعرية والإثارة للمشاعر، دون أن يكون متكلفا ومصطنعا أيضا" (أحمد ١٩٩٩: ص ٢٨٣). وربما لا يكون الوضع هكذا مع من يتمتعون بدرجة عالية من إتقان اللغة ويكتبون ويقرأون بها بانتظام، لكن مجرد وجود لغة أخرى (اللهجة المصرية) يستخدمها حتى الكتّاب المحترفين فور توقفهم عن الكتابة، إلى جانب الأجزاء التي لا يمكن تجنبها أو التخلص منها، أو التصرف بشأنها من نحو العربية الفصحى يُبقي اللغة المكتوبة "غريبة" إلى حد بعيد، وشديدة الثقل بالنسبة إلى عديد من القراء.

هوامش الفصل الرابع

(١) من مقال الخطاب الروائي في (باختين ١٩٨١).
(٢) تستعار بعض الكلمات كما هي من لغة إلى أخرى مثل كمبيوتر (باللغة العربية) من computer، أما الكالك أو اقتراض المعنى (calque) هو نوع من الاستعارة يتم فيه ترجمة كل كلمة أو وحدة صرفية دنيا (مورفيم) morpheme في الأصل إلى اللغة المستعيرة، ويطلق عليها أيضا الترجمة الاستعارية loan translation. مثل أثر القدم footprint.
(٣) يشير القرآن إلى البشر بـ"*أشرف المخلوقات*".
(٤) لاحظ أن كلمة دعوة تعني أيضا إدخال الناس في دين جديد.
(٥) الجملة بالعامية المصرية هي "رايح فين إنهارده؟"
(٦) أحيانا كان ترقيم الصفحات في الجريدة يبين الأرقام المتعاقبة من الأعداد السابقة. وحيث إن هذه الأعداد متاحة على الميكروفيلم فقط، غالبًا ما تكون جودتهم وجودة النسخ المتاحة منهم محدودة. وفي بعض الأحيان محيت أرقام الصفحات، وفي هذا العدد كان الترقيم المتعاقب من الأعداد السابقة هو الوحيد المقروء.
(٧) في النموذج الثاني أيضا، نجد أن اللاحقة المضافة للفعل "وجد" نكتب "ته" فقط لأن التشكيل (الأصوات المتحركة القصيرة) لا تكتب في النص، وهكذا يمكن أن تنطق تلك اللاحقة في العربية الفصحى على أنها "توهو" وتنطق في العامية المصرية "تو".
(٨) عن لغة ناصر وغيره من الرؤساء العرب، انظر مزراني Mazraani ١٩٩٧، وهولز Holes ١٩٩٣.
(٩) ادعى عدد من العلماء أن الكتب التي تحمل اسم فولوشينوف باعتباره مؤلفًا مؤلف لها، كتبها في الحقيقة باختين. وبما إنني لم أحدد موقفا يخصني حيال هذا الأمر وسأستمر في ذكر اسم فولوشينوف دونما رغبة مني في إسقاط هذا الاحتمال من الاعتبار.
(١٠) نموذجان على النقل المباشر وغير المباشر باللغة الإنجليزية:

Wright told reporters that they should leave him alone

(قال رايت للمراسلين إن عليهم أن يتركوه وشأنه)

Wright told reporters "leave me alone."

(قال رايت للمراسلين "اتركوني وشأني")

(١١) بحثت عن نماذج لمقالات بها استشهادات من كلام شخص يتحدث بالعامية. لكن إيجادها كان أمرا صعبا فهي نادرة جدا. من بين المقالات التي وجدتها واحدا في الأهرام عدد ٢ مارس ١٩٥٦، ص٤، وكان عنوانه يدور عن شخص خنق زوجته وقيل على لسانه (حيث وضع كلامه بين علامتي تنصيص) جملتين بالعامية المصرية ثم واحدة أخرى بالفصحى (وكتبت بخط سميك).

وهو بيصيح (٢): "ابعدوا عني... أنا هائول الحنيئة... **سأعترف لكم بكل شيء**"

(١٢) من النماذج على ذلك باللغة الإنجليزية الجملة التالية: "الطاولة التي في الردهة The table that is in the hall". يعتبر استخدام حروف الربط طريقة أساسية لضم أكثر من جملة بحيث تشكل جملة واحدة، ويشار إليها أيضا بضمائر الوصل كمن ومتى وأين ولماذا، وما إلى ذلك.

(١٣) أقرب جملة بالعامية المصرية هي: إللي عايز يدخن ويحافظ على صحته لازم يستعمل ورء سجاير بون دوك...

(١٤) هذه هي الطبعة الرابعة من كتاب موسى الذي ربما نشر لأول مرة عام ١٩٤٥ فهو التاريخ الذي وقع به الكاتب على المقدمة. يبدأ موسى المقدمة بقوله " كلنا نكتب عن اللغة الآن وكلنا نشعر بخطورة هذا الموضوع، لأننا توصلنا من خلال ما نعرفه من لغات أوروبية إلى أن تأخرنا اللغوي في مصر هو أحد أعظم أسباب تأخرنا الاجتماعي" (ص ٧) وبعد ذلك يقول "الدعوة إلى لغة عصرية هي في جوهرها دعوة إلى حياة عصرية" (ص٩).

(١٥) ارجع لرواية سلوى بكر **العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء**. الشخصية الرئيسية في الراوية امرأة اسمها عزيزة مسجونة في سجن النساء. في حوار متخيل بينها وبين إحدى السجينات (اسمها أم رجب ويبدو أنها أمية) وتبدأ عزيزة الكلام بالعامية المصرية ودون سابق إنذار تنتقل إلى جمل كلماتها مصرية إلى حد كبير لكن قواعدها كلاسيكية (ص٧). طلبت من عدد من المصريين أن يقرأوا هذه الفقرة ويقولوا لي كيف يرونها. أجابوا كلهم بالإجابة نفسها تقريبا "ما حدش بيكلم كده". ترجمت الرواية إلى الإنجليزية بعنوان **The Golden Chariot** عام ١٩٩٥ لدى دار نشر Garnet Publishers بالمملكة المتحدة. وقال المترجم "إن هذه الرواية تستخدم اللغة العامية للإمساك *بواقع* اللغة الشفهية للنساء في مصر" (ص xi، التوكيد من عندي)

الفصل الخامس

معضلات باقية

المتعة والقوة والغموض

بعد قرن ونصف من بدء المحاولات الأولى لتحديث العربية الفصحى ما زالت مسألة اللغة قضية مهمة ومثيرة للخلاف في مصر المعاصرة. ففي التسعينيات يمكن للمرء أن يجد أسبوعيا مقالات تتناول هذا الموضوع على صفحات الأهرام والمطبوعات الأخرى، بل تُخصص له أعدادا بأكملها من بعض الدوريات (مثل القاهرة ١٩٩٦ رقم ١٦٣، قضايا فكرية ١٩٩٧ رقم ١٧/١٨ وغيرهما). ودارت نقاشات ساخنة على صفحات تلك المطبوعات. ومن الأفكار التي طرحت فيها "انعزالية" المثقف الذي يكتب بالعربية الفصحى، وقدرات العامية المصرية باعتبارها لغة على التفكير النقدي (أو انعدام تلك القدرات) وضرورة الفصحى للوحدة، وفضل القومية العربية، واعتبار الفصحى لغة السلطة والعامية لغة "الشعب"، وتحديثها وتبسيطها، إلخ. وبخلاف المطبوعات، ركزت فعاليات ثقافية أخرى على قضايا اللغة. ففي يناير ١٩٩٦، رعت وزارة الثقافة مؤتمرا ضخما ومولته بسخاء لمدة أسبوع حول "اللغة العربية والثقافة العلمية"، وقد كُرس العديد من الأوراق والمناقشات فيه لنواح مختلفة من مسألة اللغة. ومن المؤتمرات الأخرى مؤتمر "إشكالية ترجمة النصوص المسرحية" إلى العربية (يومي ١٦ و١٧ يناير ١٩٩٦)، ومؤتمر عن أعمال أشهر شعراء العامية: بيرم التونسي (يومي ٢٥ و٢٦ مارس ١٩٩٦) وآخر عن أعمال إدوار

الخراط الأدبية (في ٣٠ مارس ١٩٩٦)، وإدوار الخراط روائي قبطي مصري يكتب بالفصحى، وتناولت تلك المؤتمرات جميعها قضايا اللغة بطرائق مختلفة.

ورسخت أقدام الاستخدامات المعاصرة للعربية الفصحى، وصارت معتادة في الصحف والدوريات الأدبية ودوريات العلوم الاجتماعية والأعمال الأدبية، وازداد تنوع اللغة والأسلوب أكثر مما كان الأمر عليه منذ قرن مضى. ولو كان الوضع يعبر عن مجرد فروق بين الكتابة والحديث، أو عن أمور لغوية فقط لكان من المعقول أن نتصور أن مسألة اللغة لم تعد مطروحة الآن. لكن العكس هو الصحيح فلا تزال هذه القضية تلعب دورا حيويا في معظم النقاشات الثقافية والسياسية، التي تفرق أو توحد بين المصريين والعرب المنتمين لطيف واسع من الأيديولوجيات وتواجههم بسلسلة من المعضلات المعقدة والمستمرة.

ويكرس هذا الفصل لآراء كتّاب وشعراء وصحفيين وناشرين قابلتهم(١). ويتناول أيضا أدوار المثقفين ومؤسسات الدولة في الإنتاج الثقافي. ونبدأ بمسألة العلاقة (أو العلاقات) بين الأيديولوجية السياسية واختيار لغة الكتابة – على أي أساس يقوم الكاتب بهذا الاختيار؟ وأوضحت نقاشاتنا حتى الآن عدم وجود علاقة خطية مباشرة أو سهلة التوقع بين اختيار اللغة والأيديولوجية السياسية؛ فالمثقف العلماني يمكن أن يكتب بالفصحى، (في الواقع هذا هو الحال بالنسبة إلى معظم هؤلاء المثقفين بما فيهم النسويات). وكما سنرى يرى الكثيرون أنه لا مجال للاختيار بالفعل – فلغة الكتابة والتفكير النقدي هي ببساطة العربية الفصحى. ورغم ذلك، قليلون هم من لديهم موقف واضح ثابت تجاه الأمور المعقدة الكثيرة المتعلقة بمسألة اللغة. فمثلا، يؤكد الشخص على أن هناك أنواعا كثيرة متنوعة و"مستويات" متعددة من الفصحى، وفي الوقت نفسه يؤكد في نقطة أخرى من النقاش على أن هناك في الواقع 'فصحى واحدة'، وذلك بناء على الكاتب الذي تتم مناقشة كتاباته، أو أي جانب من جوانب المسألة اللغوية يجري تناوله. وهذا واحد من أوضح المؤشرات على كيفية عمل هذه المسألة في ميدان تتعدد فيه جوانب، التخبط، لكن

هناك علاقة موجودة بين اللغة والأيديولوجيا، والسؤال هو كيف تتكون هذه العلاقة لدى المثقفين المصريين، وما العوامل الداخلة بين الأيديولوجيا السياسية من جانب وبين أيديولوجيا اللغة من الجانب الآخر؟

القراءة بالعربية الفصحى: "مساحة المتعة"

قابلت شاعرة وناقدة أدبية تكتب بالفصحى، كان ديوانها الأول (١٩٩٥) قد لاقى اهتماما صحفيا كبيرا هي إيمان مرسال(٢). وكانت مرسال في أواخر العشرين من العم في ذلك الوقت وعلى صلة جيدة بالوسط الثقافي، وتمكنت من معرفتها بشكل وثيق من خلال قيامها بإعطائي درسا أسبوعيا في الأدب المصري، وقدمت لي أحد أفضل التفسيرات عن الكيفية، التي تمثل بها العربية الفصحى العوالم البديلة المرغوبة، وكيف يقوي ذلك من العلاقة الشخصية الإيجابية التي تتطور مع اللغة. وقالت لي عن أول لقاء لها مع الفصحى:

> الفصحى دخلت حياتي من قبل ما أدخل أولى ابتدائي. يعني من أول ما بابا فكر إنه يعلمني القرآن علشان أبقى شاطرة في المدرسة. دي كانت الفكرة الأساسية. الطفل إللى هيتعلم قرآن وهو عنده أربع سنين هيبقى بعد كده شاطر في المدرسة فوداني وأنا عندي أربع سنين أتعلم في الكُتاب. وفي المدرسة كان التعليم بالفصحى من الأول خالص.

وكانت مرسال طالبة جيدة جدا في تعلم القرآن وحفظه، ثم في المدرسة لاحقًا. كانت تستمتع بالقراءة حتى إن الفصحى صارت – بالنسبة لها – "مكان المتعة"، وبدأت تقرأ في سن مبكرة في الصف الثاني والثالث "كتب قصيرة بفصحى مبسطة" عن التاريخ العربي وقصص للأطفال، وقصص عن حياة النبي محمد "كانت أول علاقة بيني وبين شيء أحبه في العالم – فعل القراءة، والقراءة مكانها

الفصحى". ذكرت أنه لم يكن هناك جهـــاز تليفزيون أو فـــيديو فـــي بيتها، وربما لو كان هناك أي مصادر ترفيه أخرى متاحة لاختلفت علاقتها باللغة.

وفيما كانت تكبر وتصبح مهتمة باستكشاف الحب الرومانسي والأمور الجنسية، كان بإمكانها إيجاد أشعار وأعمال أدبية وكتابات أخرى عن هذه الموضوعات بالفصحى، لكن لم يوجد أي شيء بالعامية. وفي الوقت نفسه، لم يكن الناس من حولها يتكلمون عن هذه الأمور، خاصة وأنها شابة فكانت تستبعد من هذه المجالات أكثر من الرجال من جيلها نفسه.

> الجيل بتاعي ممكن يبقى عنده مشكلة، المشكلة إن فيه جانب تكون بالفصحى بمعنى إننا داخل الحياة الاجتماعية التجارب والخبرات قليلة. حتى التجارب دي أو الخبرات دي بتترجم جواك إلى الفصحى بمعنى الواحد عشان يكون فكرة عن الحب، الحياة الاجتماعية مش بتقدم له أبدا كلام مفتوح في موضوع الحب ولا الجنس ولا أي حاجة، فالمشاعر الشخصية اتكونت جزء منها بالفصحى... بالنسبة لنا هتبقى في مشكلة إنك اتعلمت مشاعر كتير. أول مرة تنتبهي لوعي الآخرين بيها ماكانش من حكي الناس لك في البيت أو من الأصدقاء، كانت من حكي الروائي. فانتبهت آه والله الواحد بيحس كده برضه أو كذا، فكان الوعي أساسا بالفصحى.

وهكذا، كانت المساحة الوحيدة التي بدت فيها أمور الحب مفتوحة للتناول والاكتشاف هي التي تقدمها الكتابات بالعربية الفصحى، "كنا بنقع في الحب لأول مرة من خلال قصص الحب التي نقرأها بالفصحى". وقالت إيمان إن المرأة وهي تكبر كان يقال لها دائما ما هو عيب بالنسبة للمرأة: "الحديث بصوت عال عيب، الكلام في الشارع عيب، الجلوس هكذا عيب... عيب... عيب... " مكان هذا السلوك الشائن – العيب – هو عالم العامية، لغة الحياة اليومية، التي تقع بها

الجوانب المهمة من تنشئة المرء. في هذا العالم، من العيب أن يعلو صوت المرأة في الحديث، وبالتالي يكون عيبا أكبر أن تعترف المرأة بحبها لشخص لم تتزوجه. وتقول إيمان، "لكن بتقري في واحدة من قصص الحب عن امرأة بتكتب جواب لحبيبها وتقول له "أحبك وأفتقدك" والكلام ده بالفصحى". وبذلك يصبح ما هو معيب وممنوع بالعامية ممكنا على الأقل بالفصحى - إمكانية وجود عالم مختلف. عالم حديث لا يسهل الوصول له من خلال العامية.

وهذا تحليل يوضح بشكل جيد أنواع العلاقات، التي يمكن أن تتطور بين الأفراد وبين لغة الكتابة. ويفسر إلى حد ما الحقيقة التي فاجأتني بأن الشاعرات اللاتي يكتبن بالعامية في العالم العربي أقل بكثير من الرجال، وسبب اختيار النسويات العرب الكتابة بالعربية الفصحى (بخلاف من يكتبن بالإنجليزية والفرنسية)(٣). فرغم أن النساء يعتمدن على الفصحى في الحديث بدرجة أقل من الرجال فهذا الفرق يختفي بالنسبة للكتابة (ضاهر ١٩٨٧، حائري ٢٠٠٠). على أية حال تتكرر آراء مرسال - كما سنرى - مع كتّاب آخرين - ماركسيين وقوميين علمانيين وما إلى ذلك - لأن هذه الأيديولوجيات الجديدة والبديلة تنقل أيضا من خلال العربية الفصحى.

أوضحت مرسال أن خبرتها في اكتساب حب القراءة ربما تكون "شاذة": "الوضع ممكن يختلف بالنسبة للي ما بيحبوش القراية والكتابة، إللى بيتشكل وجدانهم بناءً على تراث العامية". بدأت خبرة مرسال مع اللغة بعربية القرآن كما هو الحال بالنسبة لمعظم الناس، لكن العلاقة الشخصية التي تطورت مع الفصحى تمت من خلال قراءة نصوص غير دينية ذات لغة "مبسطة"، تعبر عن أشكال عصرية من العربية الفصحى، ولم يكن الكثير من الكتب التي قرأتها بغرض المتعة من كتب المدرسة.

المدارس الحكومية وإعادة إنتاج "العربية الفصحى"

بناءً على خبرة مرسال وكتاب آخرين يتحدثون عن حبهم للعربية الفصحى[٤]، سنختبر مرة أخرى مسألة ما إن كان نظام التعليم يعلم هذه العربية الفصحى الحديثة "المبسطة"، ويعيد إنتاجها أم لا. وهل يسمح اختياره للنصوص والموضوعات ببناء علاقات إيجابية مماثلة مع اللغة؟ تتعلق الإجابة التي سأقدمها عن هذا السؤال بالوضع الحالي فقط، فالقيام بدراسة تاريخية للكتب الدراسية قد يكون مفيدا جدا لكنه خارج عن مجال هذا الكتاب. وما يجب أن يظل حاضرا في الأذهان هو أنه، تاريخيا، مع ظهور المدارس الحكومية غير الدينية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر كان لازما أن تصدر مؤسسات الدولة تكليفاتها بعمل كتب دراسية لكثير من المواد، وبالضرورة تضمنت كتابة هذه الكتب أو ترجمتها من اللغات الأجنبية بعض الطرائق الجديدة في الكتابة، مثلما قاد ظهور الصحف إلى البحث عن أنواع ملائمة من الكتابة الصحفية، ولعبت مؤسسات الدولة إذن دورا رئيسيا في مساعي صنع عربية فصحى أبسط وأكثر عصرية.

في الفصل الثاني، فحصنا التجارب المدرسية لأفراد مختلفين وتلاقيهم مع لغة الكتب الدراسية. وسنقوم هنا بتحليل لغة ومحتوى كتب النحو المدرسية مباشرةً. ومن المهم أن نبدأ بملاحظة أنه لا يوجد نظام تعليمي واحد في مصر، فبالإضافة للمدارس الحكومية هناك أخرى دينية (الكتاتيب)، والتعليم الديني العالي يتم من خلال نظام التعليم الأزهري الجامعي. وهناك أيضا مدارس إسلامية خاصة – وهي حديثة إلى حد ما ومكلفة عادةً – ومدارس خاصة باللغات الأجنبية. ومدارس اللغات موجودة في مصر منذ أكثر من قرن، والكثير منها مدارس إرساليات (هايوورث دان Heyworth-Dunn ١٩٦٨). وتشير غالبية الآراء إلى أن التعليم الحكومي في مصر في حاجة ماسة إلى برنامج إصلاح شامل، ولا يتطلب التعليم الحكومي تمويلا وموارد أكبر بكثير من الموجود فحسب، وإنما يشكو الكثيرون من خبراء التعليم والمدرسين والطلبة من محتوى الكتب الدراسية ولغتها.

وهناك كم كبير من الأدبيات عن مشكلات التعليم في مصر وأجزاء أخرى من العالم العربي كتب معظمها لغويون عرب، ومعلمون ومتخصصون في مجالات أخرى[٥]. ويرى البعض أن التباين بين لغة الطلاب الأم ولغة التعليم أحد أسباب الارتفاع المستمر لمعدلات الأمية (٥٣% من البالغين و٦٨,٣ % من الشباب فقط يعرفون القراءة والكتابة)[٦]. وحين كنت في مصر، كانت إحدى المشكلات الكبرى، والمستمرة على ما يبدو، تتعلق بشكوى الآباء الدائمة من ضرورة توظيف مدرسين خصوصيين لأبنائهم. ومن أسباب الزيادة الهائلة في الطلب على المدرسيين الخصوصيين فقدان الثقة في جودة التعليم، فبالطبع لا تستطيع الأسر الأفقر دفع تكاليف مثل هذه الرفاهية فيتخلون عنها، أو يشتركون مع جيرانهم في الحصول على مدرس لعدة تلاميذ في الوقت نفسه.

وفي المدارس الحكومية وكذلك في التعليم الأزهري يُحقر دائما من شأن العامية المصرية واللهجات المحلية الأخرى بشكل صريح، فترتبط دائما بالجهل والأمية والتخلف وما إلى ذلك، على الرغم من أن التفاعلات الشفهية كالمحاضرات غالبا ما تكون بهذه اللغة في المدارس الابتدائية والمراحل التي تليها. أخبرني طلاب الثانوي الذين قابلتهم أن المدرسين يؤنبونهم بطرائق مختلفة على استخدام العامية المصرية. وفي هذا الخصوص، سمعت من أحد المصححين الذين تناولت عملهم وحياتهم في الفصل الثالث قصة من الصعب نسيانها. ففي المدرسة الثانوية الأزهرية، كان لديه مدرس يدخل الفصل وحين يسمع الطلبة يتحدثون سويا بالعامية المصرية يقول: "أذني لا تسمح بكلام الحمير". كذلك، تعلم المدارس الحكومية - مثل المدارس الأزهرية - التلاميذ كيفية الصلاة (بعربية القرآن) عن طريق كتيبات تنشرها وزارة التعليم كما ذكرت في الفصل الثاني. ويمثل تعليم الدين جزءًا مهمًا من مساعي الدولة خاصةً منذ الخمسينيات؛ لإحكام قبضتها على الأزهر والمؤسسة الدينية بشكل عام (ستاريت Starrett ١٩٩٨).

تبدأ الدراسة الجادة والأشمل للنحو في المرحلة الإعدادية. ولو أخذنا كتب النحو التي يدرسها طلاب الصف الأول الإعدادي مؤشرا لن نجد أي تفريق صريح بين العربية القرآنية أو الدينية وبين اللغة المعاصرة، فالكتاب الذي درسه طلاب الصف الأول الإعدادي في العام الدراسي ٩٣ – ١٩٩٤(*) (والذي لم يتغير محتواه على حد علمي)(٧)، يبدأ بمقدمة من الواضح أنها موجهة للمعلمين. السطر الأول يقول: "الحمد لله الذي شرف اللغة العربية بالقرآن الكريم والصلاة والسلام على رسوله محمد الناطق بلسان عربي مبين...". تستكمل المقدمة موضحة أن الكتاب عبارة عن نتيجة برنامج توصلت إليه اللجنة الدائمة لتطوير اللغة العربية، ولغة هذه المقدمة تمثل ما يعتبره بعض المصريين العربية الفصحى "التنيلة"(٨). تبدأ إحدى الجمل، التي هي بطول فقرة، بـ"وهذا الكتاب" كمبتدأ الجملة ثم تكمل في الحديث عن أمور عدة "... وراعى أن يقدم للطلاب هذه القواعد [النحوية] من خلال قصص ممتعة وقيم إنسانية... واكتشافات علمية معاصرة مفيدة... جنبا إلى جنب مع الثقافة المعاصرة وحماية الذاتية الثقافية العربية والقيم الإسلامية، التي يفتخر بها أبناء الأمة العربية وبناتها". إن اللغة هنا متكلفة بوجه عام، وتستخدم أدوات نحوية (أي ملفوظات وظيفية) خاصة بالعربية الفصحى بشكل واضح جدا.

وبعيدا عن لغة النص، يعلن المحتوى صراحة أن "اللغة العربية"، التي تقدم قواعدها هنا من خلال الاقتباسات والتمرينات العديدة هي لغة القرآن أولا، ثم لغة "الأمة العربية" – ولا تذكر مصر أو المصريين ولغتهم في هذا المقام مطلقا. لنلاحظ أن "الأمة" يقصد بها أن تتضمن – كما كان زعماء القومية العربية يتمنون ذلك صراحة – العرب من كل الأديان، لكن النص هنا يشير إلى المسلمين على وجه الحصر. ومذكور أيضا في المقدمة أن الكتاب لا يقدم أي جديد في "علم

(*) لم أتمكن من العثور على النص المذكور فقمت بترجمة هذه الأجزاء من النص الإنجليزي – المترجمة.

النحو". المقصود بهذه الجملة غير واضح - "جديد" بالنسبة إلى ماذا؟ ألم تبذل جهود على مدى عقود كثيرة من أجل تحديث اللغة؟

وبالنسبة للدروس، يقدم الدرس الأول أربع آيات من القرآن من سورة لقمان (الآيات من ١٤ - ١٧) وتبدأ بـــ: "قال تعالى" تتبعها الآيات، التي تظهر بين علامتي تنصيص كبيرتين، ومُشكَّلة بالكامل كما هو الحال دائما بالنسبة لأي نسخة من القرآن مطبوعة باللغة العربية. ويدور موضوع السورة عن معاملة الوالدين، ويتبع الدرس بسؤال واحد يختبر فهم الطالب للنص وخمسة تدريبات على النحو. الدرس الثاني موضوعه طلب العلم من خلال حديث النبي محمد. والدروس الأخرى عن وحدة العرب وحب مصر وإسهامات العرب في علم الرياضيات، والمزيد من الآيات القرآنية وقصص تراثية عن مكارم الأخلاق وما إلى ذلك. بالإضافة إلى الدروس التي تتناول موضوعات دينية بشكل مباشر أو التي هي عبارة عن آيات قرآنية، جاءت لغة الدروس والمفردات المستخدمة فيها والتراكيب النحوية المراد توضيحها مهجورة وثقيلة وخالية من أي حس مرح بشكل صادم. ولا عجب في أن معظم الطلاب يشعرون بالغربة حيال هذه الدروس، ويسخرون كثيرا من اللغة ومدرسي النحو (حائري ١٩٩٦).

علاوة على ذلك، رغم أنه لا يتوقع أن تؤرخ الاستشهادات المأخوذة من القرآن، فإن النصوص الأخرى لم يشر إلى تاريخها أيضا. وقليل من الدروس ذكر فيها اسم الكتاب المأخوذ منه الاستشهادات أو مؤلفه، وتجتمع كل تلك الملامح على أن اللغة العربية التي يدرسها الطلاب مبنية على لغة القرآن. كذلك، شكلت كل نصوص الدروس المختلفة؛ أي أن حالات الإعراب والتحولات الصرفية المترتبة عليها واضحة في الكتابة، لأن الطلبة غير عارفين بالعربية الفصحى بشكل كاف. وهـــذا يجعـــل الـــدروس تبدو شبيهة جدا بالنص القرآني. ولا توجد أي إشارات أو مناقشات صريحة للأشكال المعاصرة أو المحدثة من اللغة.

فحصت عددا من الكتب الدراسية الأخرى الخاصة بالمرحلة الإعدادية، وكلها شبيهة جدا بالكتاب الذي تناولته هنا باختصار. وفي المرحلة الثانوية تحتوي كتب الأدب – وكتب النحو بدرجة أقل – على بعض الاقتباسات من أعمال معاصرة لغتها أقل تكلفا، وأكثر قربا من سمات ومفردات العامية المصرية عن ما تعرض له الطلاب في المرحلة الإعدادية. علاوة على ذلك، في الحالات النادرة التي يقوم فيها المدرسون فعليا بإلقاء الدروس بـ"العربية الفصحى" سيكون من المعقول أن نفترض أن شكلها المنطوق هذا سيكون أقرب إلى الفصحى المعاصرة. وإجمالا، الرسالة الواضحة هي أن هذه هي لغة الإسلام وأفضل طريقة لعرضها هي القرآن، رغم أن نماذجها المعاصرة تقدم هي الأخرى في السنوات الأخيرة من التعليم الثانوي بشكل ضمني. مرة أخرى، لا يزال العديد من الكتاب وخبراء التعليم العرب يحثون الحكومات منذ عدة عقود على تغيير الكتب الدراسية، وجعل لغتها أسهل ومحتواها أقرب إلى حياة الطلاب وأفكارهم، ولا يبدو أن دعواتهم قد لاقت أي استجابة.

فيما هو أبعد من مشكلة الكتب الدراسية، يمكن للمرء التساؤل حول العلاقة بين لغة البلاد الرسمية والدولة. لماذا تفضل مؤسسات الدولة التعليمية (بالنسبة للتعليم قبل الجامعي على الأقل) العربية الفصحى القديمة في مقررات النحو؟ هل تراجعت الدولة فيما يتعلق بالقومية العربية أم تحاول نشر شكل ديني منها؟ في هذه الحالة، كيف تستقيم ادعاءاتها بشأن تحديث مصر؟ يكمن جزء من الإجابة في السياق الأوسع لرغبة الدولة في زيادة السيطرة الاجتماعية. فكما ينظر لتدريس الدين والصلوات في المدارس الحكومية باعتباره وسيلة لضم الدين إلى نطاقها وتحت سلطتها، يوسع تدريس العربية الفصحى الخاصة بالقرآن من مدى سيطرتها. وتُعامل العلاقة بين الدول ولغاتها الرسمية بشكل عام بوصفها مسألة غير خلافية – فينظر إلى تأسيس اللغات الرسمية السائدة ونشرها وإعادة إنتاجها على أنها الوسائل

الرئيسية التي تبني بها الدول سلطتها، وتحكم سيطرتها على المواطنين من خلال مؤسساتها البيروقراطية والتعليمية (بورديو ١٩٩١، ١٩٨٢، ١٩٧٧).

قد تكون هذه المقولات صحيحة عموما، إلا أنه في حالة مصر تدعم اللغة الرسمية من سلطة الدولة وتتحداها في الوقت نفسه. فدعاوى المؤسسة الدينية القديمة والمتجددة بخصوص القوامة على اللغة، والإيمان بأن أصلها هو القرآن، تعقد علاقتها بالدولة (حائري ١٩٩٧). كذلك، لا تعلي كل مؤسسات الدولة من شأن اللغة، وهو ما يمثل مصدرا آخر للإشكاليات بالنسبة للدولة. فرغم أن مؤسسات التعليم الحكومي (باستثناء التعليم الجامعي في مجالات كالطب أو الهندسة) تنشر أحكاما إيجابية عن اللغة، فإن سياساتها الاقتصادية تهمش من أهمية تداول اللغة. فمع اندماج مصر في الاقتصاد العــالمي ظهرت مناصب ووظائف وأسواق للعمل لا تتطلب إتقان اللغة الرسمية للدولة، وإنما الإنجليزية والفرنسية ولغات أجنبية أخرى.

علاوة على ذلك، دأبت الطبقات العليا في مصر لأجيال عديدة على إرسال أبنائهم إلى مدارس أجنبية خاصة لعدة أسباب، منها ما يتعلق بأسواق العمل التي ذكرت للتو. ومن ثم لا تتلقى الطبقات العليا تعليمها باللغة الرسمية للدولة. وتتضمن التصورات المسبقة عن الطبقات العليا (وأيضا عن النساء عموما) لغتهم "المختلطة" وطرائق نطقهم الناعمة وفقدانهم للطلاقة اللغوية بشكل عام، لكن هذا النقص لا يمنع أعضاء الطبقات العليا من شغل بعض أعلى الوظائف أجرا وأرفعها مكانة داخل وخارج الجهاز البيروقراطي للدولة. وحينما تكون هناك حاجة لمعرفة اللغة جيدا (مثل بعض المناصب الدبلوماسية)، تتوفر الدورات التعليمية المكثفة وكذلك المدرسون الخصوصيون والمساعدون الأكفاء والسكرتيرات، الذين يجلبون لمساعدة رؤسائهم بمهاراتهم اللغوية (حائري ١٩٩٧).

رسميا، يؤكد الخطاب السائد لمؤسسات الدولة التعليمية والإعلامية على أن العربية الفصحى هي لغة القرآن والإسلام، لكن الدولة كانت ولا تزال أهم من يقوم بنشر الاستخدامات المعاصرة للعربية الفصحى، بالتحديد لأنها تتحكم في الجزء

الأكبر من وسائل الإعلام المطبوعة من خلال دور النشر التي تمتلكها. ومن ثم تكون قد لعبت دورا مركزيا في نشر التنوع اللغوي في العربية الفصحى. فدور النشر الخاصة بها تنتج أكبر عدد من الكتب غير الدينية المطبوعة بهذه اللغة – من كتب الأطفال والقصص المرسومة إلى الكتب العلمية والأعمال الأدبية وخلافه. وتجدر ملاحظة أن مثل هذه المنتجات تهدف في الوقت نفسه إلى توطيد دعاوي الدولة بخصوص "الحداثة" و"التقدم".

ويمكن وصف هذه المعاملة المزدوجة للعربية الفصحى على أنها فعل من أفعال التخصيص، كما ذكرت في الفصل الثالث. فمن خلال نشر اللغة في السياقات الحديثة يمكن التخفيف من ارتباطها القصري بالدين والتنويع من ما ترمز إليه. بهذه الطريقة، يطلق المسئولون الرسميون وغيرهم بشكل متكرر دعوتين متزامنتين، أن اللغة هي لغة القرآن ولغة الحياة الحديثة أيضا. إن العربية الفصحى هي اللغة الإجبارية لكل ما يكتب ويطبع. وبذلك يقابل المرء استخداماتها في كل مكان – في الفواتير وعلى المنتجات التجارية من منظف الملابس إلى بخاخات الأنف وحبوب منع الحمل، وكتيبات استخدام الكمبيوتر. ولا ينظر المصريون أو غيرهم من العرب إلى هذه الاستخدامات على أنها شاذة، فالعربية الفصحى هي اللغة الواقعية لمعدات الحداثة هذه، ولا أعتقد أن عواقب اختيار العربية الفصحى باعتبارها لغة الدولة والكتابة كانت بالضرورة ناتجة عن قرارات واعية من قبل الحكومات المختلفة على مدار هذا القرن، أو أي مؤسسات معينة في إطارها. فالعمليات التي حدثت بفعل هذا الاختيار كانت أعقد من أن تخطط لها أو تتنبأ بها هيئة واحدة.

وفي الوقت الحاضر، يمكن رؤية موقف الدولة المتناقض حيال لغتها الرسمية في أنشطتها الثقافية والقانونية. ففي ديسمبر ١٩٩٥، نشرت جريدة الأخبار اليومية أن الدولة تخالف الدستور المصري؛ لأنها قللت من درجات النجاح في اللغة العربية ورفعتها بالنسبة للغات الأجنبية كالإنجليزية أو الفرنسية (الأخبار ١٩ ديسمبر ١٩٩٥، ص ٤). بالإضافة إلى ذلك، كان من بين المؤتمرات التي رعتها

وزارة الثقافة ومولتها بسخاء في النصف الأول من عام ١٩٩٦، مؤتمران أحدهما لمدة أربعة أيام عن أشهر شعراء العامية في مصر والعالم العربي بيرم التونسي، والآخر عن شعر ما قبل الإسلام. وكذلك تسود العامية المصرية وسائل الإعلام غير المطبوع، التي تتحكم الدولة في معظمه بفعل سيادة هذه اللغة التفاعلات الشفوية كلها. بالتالي تتعزز العامية المصرية في الراديو والتليفزيون. وقد اتضح لي أن سيادة العامية المصرية في الإعلام غير المطبوع ليس بأمر مسلم به من خلال ما سمعته من شكاوى من العرب غير المصريين في القاهرة، من أن هناك الكثير من اللهجة المصرية والقليل جدا من العربية الفصحى في الإعلام المذاع.

إذا عدنا إلى دور التعليم الحكومي في التشجيع على حب القراءة والكتابة، بناءً على تحليلنا السابق وما ذكرناه من خبرات بعض الأفراد في الفصل الثاني، من المعقول أن نستنتج أنه بشكل عام لا يتخرج طلاب المدارس الحكومية ولديهم ولع بالقراءة والكتابة. فطرائق تدريس العربية الفصحى، والتفاوت بين لغة الكتب المدرسية وبين لغتهم الأم، يجعلان من القراءة والكتابة لغير المتطلبات المدرسية أمرًا غير مقبول أو سار للطلاب. باختصار، تبدو اللغة بعيدة تماما عن استطاعة الناس "العاديين". لذا، رغم أن العربية الفصحى المعاصرة تستطيع أن تمثل بالنسبة للشاعرة إيمان مرسال وأمثالها عالمًا غير تقليدي تصبح فيه السلوكيات والأيديولوجيات غير التقليدية وأمور أخرى ممكنة، فإن اللغة تبقى بالنسبة للأغلبية الباقية كيانا "غريبا". إن النسخة القرآنية من هذه اللغة "العربية الفصحى" – رغم أنها أبعد لغويا عـــن لغتهـــم الأم – هـــي في الواقع موقع أكثر ألفة وملائمة وصوتًا ليس مخيفًا أو مزعجا.

لكن حتى بالنسبة لمرسال تبقى "العربية الفصحى" بعيدةً إلى حد ما، فرغم سعادتها لاكتشاف القـــراءة بالفصحى، حيث يمكنها معـــرفة الحـــب الرومانسي بلا شعور بالعيب، فإن "التناقض [بين هذه المشاعر] وبين اللغة موجود دائما". ففي النهاية لا تتكلم أي امرأة مع حبيبها بالعربية الفصحى في الحياة الواقعية. وفسرت

هذا التناقض أكثر وقالت: "لما الواحد بيفكر في النقد الأدبي كل المفاهيم إللى بتيجي في دماغك بتيجي بالفصحى مش بالعامية... كأن الثقافة موجودة في مكان وممارسة الحياة في مكان..." عبر الكثيرون ممن قابلتهم، وكذلك الكثير من الكتاب، عن الفكرة نفسها بطرائق مختلفة، وهي أن الوضع اللغوي يكاد يؤدي إلى فصل "الثقافة" عن "الحياة" (انظر أفساريودين Afsaruddin ١٩٩٧) . وتم تشبيه هذه الظاهرة بالترجمة بمعنى أن أفكار المرء ومشاعره وخبراته لابد أن تترجم أولا إلى اللغة المكتوبة، وهو ما يوسع من المسافة بين الفرد والخبرات أو الأفكار أو المشاعر الخاصة به (بها). وضربت مرسال مثالا بالخطابات الشخصية: لتوضح المسافة التي يخلقها فعل الترجمة هذا بينها وبين نفسها:

> أحيانا الواحد وهو بيكتب رسالة لصديق بيلاحظ أنه هو أحيانا بيكتب بالفصحى وأحيانا بالعامية. أنا عندي التجربة [دي] وأنا مرة استغربت وهو حتى كان جواب عاطفي عادي بس استغربت فاكتشفت حاجة بيني وبين نفسي إن كل الحاجات العامية أكثر صدقا كأن مكان وجود المشاعر دي في العامية مش في الفصحى. (٩)

وبخلاف التعاملات اليومية، استعان الإنتاج الثقافي في المسرح والسينما بالعامية المصرية لتناول الأفكار المعقدة المختلفة و"الجادة"، لكن عدد الأعمال المطبوعة المكتوبة بالعامية المصرية قليل إلى حد كبير، إن عدد الروايات والقصص القصيرة المكتوبة بالعامية المصرية غير متاح، لكن الكثيرين ذكروا لي إحدى تلك الروايات وهي مطبوعة عام ١٩٩١. كتبها مصطفى مشرفة وتسمى **قنطرة الذي كفر**(١٠). وتدور عن ثورة ١٩١٩ في مصر، ووفقا لقول الكاتب "دارت الأحداث في أحد الأحياء الشعبية القديمة بالقاهرة". وكتبت الرواية في الأربعينيات وطبعت أول مرة "طبعة محدودة" في مطلع الستينيات. وفي الطبعة الأحدث توجد عدة مقدمات كتبها سبعة كتاب على الأقل. بالإضافة لمناقشة الجوانب المختلفة

للقصة والأحداث، علق هؤلاء الكتاب على اختيار اللغة وشرحوا أنه كان من الضروري أن تكتب بالعامية. أما تفسير الكاتب نفسه فيظهر بعد هذه المقدمات تحت عنوان **كلمة المؤلف**. وشرح هو الآخر لم اختار أن يكتب بالعامية أو 'لغتها الأصلية... لأنها لغة تجعل القارئ يعيش في هذه الأحداث، ولا تضيع بهجتها إذا كتبت بأي لغة أخرى فوق مستوى العامية". ويبدو أن شهادة سبعة كتاب آخرين، والمبررات التي قدموها كانت ضرورية لرواية مكتوبة بالعامية المصرية.

وليس من المعتاد أن تمنع العامية المصرية من مجال الطباعة فحسب، بل تندر أيضا المطبوعات التي تتناول تاريخها وملامحها اللغوية وقواعدها وقواميسها[١٠]. صدر القاموس الشامل الوحيد للعامية المصرية عام ١٩٨٦ عن دار نشر في لبنان. وسبق هذا القاموس قواميس قليلة أخرى كانت أصغر منه بكثير، وهو – مثلها – قاموس عربي / إنجليزي موجه لغير المتحدثين الأصليين، الذين يريدون تعلم اللغة من خلال معرفتهم باللغة الإنجليزية. وحتى الآن لم ينشر في العالم العربي أي كتاب عن قواعد أي من اللغات العامية العربية، فيما عدا الكتب الموجهة لغير المتحدثين بالعربية؛ لذلك يصبح الكثيرون الذين يصرحون أن "العامية مالهاش قواعد" على حق بمعنى ما، فهم لم يروا أي كتاب يتناول قواعدها. فما الدور الذي يلعبه الناشرون في انعدام التوازن هذا؟ هل يرفضون نشر كتب بغير العربية الفصحى.

مكان العامية المصرية في الثقافة الرسمية

كثيرا ما يقال إن الناشرين في العالم العربي يرفضون نشر كتب باللغات الوطنية العامية؛ لأن سوقها سيكون محليا فقط، بدعوى أن غير المصريين سيرفضون شراء كتب بالعامية المصرية؛ لأنهم لن يتمكنوا من قراءتها. وكنت مهتمة في لقاءاتي بعدد من الناشرين وأصحاب المكتبات الكبار والصغار بمعرفة

كيف يرى الناشرون دورهم في إنتاج الثقافة في مصر، وبم يفسرون وجود مثل هذا العدد المحدود جدا من الكتب بالعامية المصرية. قال ناشر صحفي صغير كان قد قام مؤخرا بنشر عدد من الأعمال المترجمة عن ما بعد الحداثة (من الفرنسية إلى العربية الفصحى) إن العامية المصرية لا يجب أن تكون لغة الكتابة[١٢]. لا يعود اختياره العربية الفصحى إلى أسباب دينية، وإنما لأن اللغة أكثر ثراء وقدرة من العامية بكثير، ويرى أنه لا يوجد وضع لغوي خاص ليكون محل نقاش: "هذه فصحى حديثة، مثلها مثل أي لغة حديثة كالإنجليزية والفرنسية. إنها موجودة، في كل مكان، وليس هناك ما نتحدث عنه أكثر من ذلك" (مذكور من قبل في الفصل الثاني). قال لي مستشار النشر في أحد دور النشر الكبرى في البداية إن هناك شعر وأمثال شعبية ومسرحيات بالعامية المصرية[١٣]. سألته إن كان يقبل أن ينشر كتبا في التاريخ أو السياسة أو علم الاجتماع بهذه اللغة، فقال إن العامية "لهجة" وليست "لغة" وبالتالي ليس لها قواعد، لكنه رغم ذلك مستعد للنشر بها وأضاف "لكن حد لازم ياخد الريسك(*)". أما لماذا يعد ذلك مجازفة فمسألة سنعود لتناولها بعد قليل في هذا الجزء. إن الناشرين ومستشاري النشر يستكتبون مؤلفين لتأليف أنواع الكتب المختلفة، لكن كل من قابلتهم لم يطلبوا قط كتابة أي كتاب بالعامية المصرية.

الحاج مدبولي صاحب أشهر مكتبة ودار نشر في مصر، وربما في العالم العربي كله. ورث هو وأخوه عن أبيهما كشك جرائد كان يعمل منذ العقود الأولى للقرن العشرين، حين كانت مصر لا تزال تحت الحكم البريطاني الاستعماري. واشتهر هذا الكشك بالجرائد القادمة من شتى أنحاء العالم. وتدريجيا صعدت أعمالهما وفتحا بعد وفاة والدهما مكتبة في وسط القاهرة. علّم الحاج مدبولي نفسه بنفسه، وبدأ يتعلم القراءة عن طريق شراء القصص الكرتونية المصورة من مكتبة قريبة يمتلكها أحد اليونانيين المصريين. ويؤمن بأن نجاحه يعود في جزء منه إلى أنه استمع دائما

(*) ريسك risk = مجازفة – المترجمة.

إلى نصائح المثقفين والأجيال الأحدث بخصوص إصداراته داخل مصر أو الترجمات للكتاب الأوروبيين. ويعتبر مدبولي بشكل ما رمزا ثقافيا، فهو عارف جيد بمصر المعاصرة وواع جدا بدوره في "بناء" البلد وتسعى وراءه النخب الثقافية.

على مدار مقابلتين مطولتين، سألته إن كان يوافق مع الاتجاه السائد على أن الناشرين لا يريدون نشر كتب بغير اللغات الفصحى؛ لأنهم لن يتمكنوا من بيعها إلا في دولة واحدة، وليس في العالم العربي بأكمله.(١٤) اختلف بشدة مع هذا الرأي، وضرب مثالا بكتاب عن الأمثال الشعبية بالعامية المصرية لتيمور باشا:

> الكتاب بيخلص وبيتعاد تاني غير الكتب إللي بالفصحى. تلاقي الطبعة بتخلص في أقل من سنة وبيعيدوها تاني شوف بقالها كام سنة النهاردة فوق ٣٥ أو ٤٠ سنة وبتخلص بسرعة. ليه؟ عشان الرغبة في العامية.

أخبرته أن ناشرين كثيرين سيقولون إن مثل هذا الكتاب لن يكون رائجا في الدول المغاربية أو الخليجية. فأجاب: "إحنا مالنا؟ إحنا ٦٥ مليون في مصر أد المنطقة العربية كلها، وممكن نبيع هنا ٣ آلاف نسخة في مصر. مش لازم يبقى له دعوة بأي بلد تانية". واستطرد قائلا. "لو اديتيني كتاب بالعامية إنهارده هاطبعه بكره". سألته إن كان مستعدا للقيام بذلك بغض النظر عن المجال أو الموضوع فقال إنه مستعد لنشر أي شيء – أدب أو شعر، بحث أو دراسات تاريخية. رؤية الحاج مدبولي للوضع اللغوي هي أن كلا من اللغتين لها موضعها الخاص، وأن مصر في حاجة للاثنتين. ووجدت إجابات مدبولي أقل "تحزبا" وأكثر تفتحا من الآخرين، خاصة وأنني كنت قد تكلمت مع عدد من الناشرين الآخرين وغيرهم ممن في مجال النشر، وسمعت مرارا أنهم غير مستعدين لنشر أعمال بالعامية المصرية. قال إن الكتب المكتوبة بالعامية المصرية تباع في مصر أفضل، لكن مثل هذه الكتب قليلة جدا؛ لذلك سألته لم لا ينشر المزيد من الكتب بالعامية المصرية. فأجاب بأن هذه الكتب غير موجودة "ماحدش بيكتبها". فسألته "ليه؟". أجاب مبتسما "ده

سؤال معقد جدا" وأضاف أن الناس لا يكتبون بالعامية ربما، لأنهم غير معتادين عليها وببساطة سيجدون الفكرة شاذة أو غريبة . وذكرت له الشكوى التي يسمعها المرء كثيرا من أن "المصريين ما بيقروش"، وسألته إن كان ذلك صحيحا، وإذن كيف يكسب الناشرون رزقهم؟ أجاب بأن اشتراكات المكتبات الأجنبية والمبيعات في معارض الكتاب هي التي تمكن الناشرين من الوفاء بالتزاماتهم. يشكل ذلك جزءا من الإجابة، لكنه لا يبين الأساس الذي يقرر الناشرون بناءً عليه نشر كتاب معين. وخاصة يبقى غائبا بشكل خاص الجزء المتعلق باعتبارات السوق المؤثرة على مثل هذا القرار.

وحاولت عدة مرات بلا جدوى أن أقابل رئيس نقابة الناشرين في مصر (اتحاد الناشرين العرب)، إبراهيم المعلم، للإجابة عن هذه الأسئلة، وكنت مهتمة بإيجاد بعض الإحصاءات عن ما ينشر وعن ما يقرأ أيضا. وكان من الصعب معرفة هذه المعلومات عن طريق الناشرين الذين قابلتهم. ويعود جزء من صعوبة الإجابة عن هذه الأسئلة لعدم توافر الإحصاءات. ففي مقال حديث عن الحالة السيئة للنشر في العالم العربي و"موت القارئ العربي" نشر في Chronicle of Higher Education (بتاريخ ١٠ نوفمبر ٢٠٠١)، أدلى المعلم – ضمن آخرين – برأيه في هذا الموضوع:

> لا تتوافر إحصاءات، لكن أعداد الكتب التي تنشر في العالم العربي قليلة خاصة بالمقارنة مع حجم السكان بالمنطقة... هناك ٢٧٥ مليون يتحدثون العربية في ٢٢ دولة لكن ٥ آلاف نسخة من كتاب واحد تعتبر رقما كبيرا بالنسبة للناشرين في الشرق الأوسط... إن أفضل الكتب مبيعا في مصر يبيع ١٠ آلاف نسخة وهو عُشر ما يبيعه أفضل الكتب مبيعا في الولايات المتحدة. ولا تصل سوى قلة قليلة من الكتب إلى

مستوى الـ٥٠ ألف نسخة أو أكثر... (المصدر: ١٠ نوفمبر ٢٠٠١).

ويستطرد المقال في استعراض آراء الناشرين في مسألة ضعف القراءة في العالم العربي:

> السيد المعلم... يقول إن جزءا من النفور من القراءة تخلقه المؤسسات التعليمية في سن مبكرة. فيقول "إن الكتب الدراسية في معظم الدول العربية وسيلة لتعذيب الطلبة، فهي مكتوبة بطريقة سيئة جدا والرسوم الإيضاحية فيها سيئة أيضا وكذلك طباعتها فقيرة، وطويلة أكثر من اللازم ومملة". فالكتب غالبا ما يكتبها موظفون في وزارات التعليم والذين يراهم الجمهور فاسدين. "كل ذلك يؤدي إلى جعل الطلاب يكرهون القراءة". (Chronicle of Higher Education) .

يؤكد هذا الكلام، والخلاصة القائلة بأن كثيرًا من الطلبة ينتهي بهم الحال إلى كراهية القراءة، على نقاشاتنا السابقة. ففي المقال نفسها، يقول مدير دار إلياس العصري للنشر في مصر "ثقافيا، يشتري الناس الكتب للدراسة، وليس للقراءة من أجل المتعة".

ويلقي بعض الناشرين مثل لقمان سليم من بيروت، الذي يمتلك دار نشر صغيرة باللوم على الوضع اللغوي:

> يتسائل السيد سليم كغيره من المثقفين عن مستقبل اللغة العربية... فيقول: "تقل أعداد من يتمتعون بدرجة مقبولة من معرفة هذه اللغة باستمرار، فالناس يعانون في أثناء قراءة الكتب ولا يستطيعون الصبر على قراءة جمل أطول مما يجدونه في الجرائد. "أعتقد أن العربية لغة ميتة، وأننا نشهد ميلاد لغات

> عربية متعددة... لكن بسبب الإسلام سنستمر في القول إن اللغة العربية لا تزال موجودة". (Chronicle of Higher Education)

لكن المقال نفسه يورد آراء أستاذ بالجامعة الأمريكية في بيروت، وهو السيد بعلبكي الذي:

> يشك في أن العربية باعتبارها لغة ذات أساس ثقافي كبير شارفت على الموت. ويلاحظ أنه في أواخر القرن التاسع عشر بدا أن هناك أزمة وكان بعض العلماء يطالبون بإحلال الحروف اللاتينية محل العربية، كما انتهى الحال باللغة التركية. "لكن العربية سادت في نهاية الأمر لأسباب دينية وقومية". ويقترح أن الأسس ذاتها ستبقي اللغة قوية في الوقت الحاضر". (Chronicle of Higher Education)

يورد المقال نفسه عدة آراء تقول إن "الحكومات تسيطر على معظم النشر في العالم العربي اليوم"، رغم أنه يذكر أن مصر ولبنان بهما قطاع خاص أكبر مما هو موجود في الدول العربية الأخرى. ومن الجوانب التي تهمنا في دور الحكومة المصرية في عملية النشر مواقفها المتباينة من المطبوعات المكتوبة بالعامية المصرية أو التي تدور عنها. فبخلاف المسرحيات التي تكتب أغلبيتها بغرض العرض على المسرح وليس القراءة، ويمثل الشعر النوع الأدبي المعروف الوحيد الذي يُقبل فيه الكتابة والنشر بالعامية المصرية، لكن حتى في هذه الحالة هناك العديد من القيود.

الأمل في مجلة لشعر العامية

التعاون بين القطاعين العام والخاص

تفيد قصة صعود وهبوط مجلة كرست لنشر شعر العامية في إيضاح مصادر بعض هذه القيود[٥٠]. وسميت هذه المجلة **ابن عروس** وبدأ صدورها في مارس ١٩٩٣[٦٠]. واتضح من المقابلات التي أجريتها مع مؤسسها وممولها ومحررها، محمد بغدادي، أن هناك معوقات كثيرة واجهت هذا المشروع، وهو ما يبين المسار الصعب، الذي يجب على أي مطبوعة بالعامية المصرية أن تسلكه[٧٠]. محمد بغدادي شاعر عامية وصحفي ومحرر وناشر، رغب لفترة طويلة في إصدار مجلة لشعر العامية والنقد* الخاص به. ففي عام ١٩٩٢، طرح بغدادي فكرة هذه المجلة في مؤتمر نظمته الهيئة المصرية العامة للكتاب (يشار لها فيما يلي بـ"الهيئة") وهي دار نشر تمتلكها الحكومة.

> أقترحنا في هذه الندوة أن يكون منبر أو صحيفة أو مجلة مستقلة ينشر فيها الأشعار العامية المصرية، وهذه الندوة كان حضرها وزير الثقافة ورئيس الهيئة العامة ومجموعة كبيرة من الشعراء والمثقفين والمفكرين المصريين ومجموعة الشعراء الشبان.

لأن هذا النوع من الشعر ينشر من آن إلى آخر في مكان واحد أو اثنين، ولا تقبل أي من الدوريات الأدبية الرسمية بنشره، رأى السيد بغدادي أن هناك حاجة لتخصيص مطبوعة له، وحيث إنه كان قد فشل مرة من قبل في تحقيق أمنيته، كان سعيدا أن هذا النقاش دار أمام وزير الثقافة الذي قال له - حسبما يتذكر السيد بغدادي: "لا أملك دور نشر، أنا الوزير، والوزارة لا تنشر دوريات. لكن المؤسسات الثقافية التي تنتمي للوزارة مثل الهيئة هي المكلفة بالنشر". قال مدير الهيئة لبغدادي إنه لا يملك المال أو الميزانية، لكن "لو الوزارة خصصت ميزانية لشعر العامية، سأصدر المجلة غدا". أجاب وزير الثقافة أنه لا يملك المال. وعند

هذه النقطة، أخبرهم بغدادي أنه مستعد باعتباره ناشر لتمويل المشروع " لكنه في حاجة لإذن من المجلس الأعلى للصحافة؛ لأن القانون يمنع إصدار مطبوعات دون إذن من الحكومة". فأجاب أنه لا توجد مشكلة في ذلك وأن **ابن عروس** ستتلقى المساعدة في التوزيع أيضا. وقيل للسيد بغدادي حينها إن ذلك يعتبر "أسلوبا جديدا في التعاون بين القطاعين العام والخاص في الأمور الثقافية".

وأخيرا حصل السيد بغدادي على التصريح وشرع في تشكيل هيئة تحرير للمجلة. وواجه صعاب عديدة منذ البداية، منها أن بعض أشهر شعراء العامية الذين طلب مساعدتهم إما رفضوا أو أراد كل منهم أن يكون المسئول الوحيد عن اختيار المادة. فأحد الشعراء الذين رفضوا الاشتراك في هذا المشروع رأى أنه سيكون "عزلا" لشعر العامية، الذي يجب أن يظهر حيثما كان الشعر المكتوب بالعربية الفصحى، فكلاهما شعر ولا يجب الفصل بينهما. وهذا الشاعر نفسه – وقد أجريت مقابلة معه – يواجه متاعب كبيرة في نشر شعره في أي مكان، ويضطر لطبع مجموعاته الشعرية على نفقته الخاصة. وقال لي إن هذا قدر شعر العامية وحده؛ لأن من يكتبون بالفصحى لا يقابلون كل هذه المشكلات في نشر أعمالهم. ورغم ذلك رفض التعاون في إصدار مجلة تخصص بالكامل لهذا النوع من الشعر.

وبعد عدة محاولات تمكن السيد بغدادي من تكوين هيئة تحرير مكونة من سبعة أفراد بدأوا إصدار **ابن عروس** في مارس ١٩٩٣. وقوبل العدد الأول بكثير من الهجوم في الصحافة وبعض الإطراء أيضا. وممن أطروا على المجلة، كاتبة صحفية عبرت عن امتعاضها من أن المجلة نفسها تكتب بالفصحى فيما عدا الأشعار، أي أن المقالات التي تتناول موضوعات متنوعة كالدراسات التاريخية والنقد كتبت كلها بالعربية الفصحى. وهاجم صديق لبغدادي – وهو ناقد أدبي شهير – المجلة أيضا، وخصصت إحدى الصحف مؤتمرا كاملا – حسبما قال بغدادي– لنقد "فكر واستقلالية المجموعة واستقلاليتها" التي تصدر المجلة. رغم ذلك لاقت ابن عروس تشجيعا كبيرا من قراء داخل مصر وخارجها. وقد أثار هذا الاستقبال

الإيجابي، وتنظيم المقالات والأعمدة الجديدة حماس محرري الجريدة بشدة. ومن الموضوعات التي تناولتها المجلة بحث عن كل العاميات العربية "من السودان إلى العراق إلى فلسطين وتونس حتى يتسنى للشعوب المختلفة معرفة لغات بعضهم بعضا بشكل أفضل؛ لتتقارب اللغات من بعضها عن طريق المعرفة." استحدث عمود عن هذا الموضوع وسمي "الأرض بتتكلم عربي"، لاحظ أن اسم هذا العمود (المكتوب بالعامية المصرية) قصد منه إيضاح حقيقة أن اللغات العامية غير الفصيحة هي أيضا "عربي". إن تصنيف اللغات العامية باعتبارها لغات عربية كان (ولا يزال) في حاجة إلى تأكيد؛ لأن المصطلح الشائع "العربي" يشير فقط إلى العربية الفصحى. ونشرت المجلة أيضا مقالات بحثية عن ظاهرة ازدواج الوضع اللغوي. وقدم للقراء لأول مرة شعراء عامية غير مشهورين كانوا يكتبون منذ الخمسينيات. ونشرت أيضا أشعار تجريبية كانت المطبوعات الأخرى تتجنبها، وكذلك بالطبع نقد للشعر وتقييم لجمالياته وللـ"روح المميزة للعامية" والتي قال البعض إنها تفوق الفصحى أحيانا.

كانت المجلة تتلقى أسبوعيا "٢٠٠ أو ٣٠٠ خطاب على الأقل" من قراء من داخل مصر وخارجها. كانوا يرسلون أيضا أشعارهم وتختار المجلة بعضا منها لينشر في كل عدد. لكن حسبما يقول بغدادي أزعج نجاح المجلة البعض:

> يبدو إن ده أزعج كثير من السلطات الثقافية والشعرية في مصر، لأن مجلة زي دي بتطلع بجهود خاصة وتطبع طباعة غلاف فاخر وفي الداخل كنا نطبعها اتنين لون. أي نعم هي على ورق فقير إللى هو ورق الجرائد لكن في النهاية كانت لها طعم وشكل ورائحة ولذلك أزعجت كثير من السلطات الثقافية. وأنا لما بقول السلطات الثقافية لا أعني هنا سلطات أمنية أو حكومية...

ومن الواضح أن "الكهنوت الثقافي والأدبي" لم يروقه صدور مجلة مبدعة مثل **ابن عروس** بعيدا عنه. وبالتالي هوجمت المجلة في الصحافة، وفي الوقت نفسه ذهب بعض من هؤلاء "الكهنة" أنفسهم إلى مكتب بغدادي طالبين تعيينهم "رؤساء تحرير" أو في مناصب أخرى.

كُتبت مقالتان في العددين الأول والثاني عكستا هذه التوترات في عمود بعنوان **برج بابل**. المقال الأول، المكتوب بالفصحى ككل المقالات الأخرى، جاء بعنوان **لماذا ابن عروس الآن؟**، ويبدأ بالقول إن "تسى التاريخ أنها [الفصحى] لغة وافدة على بلاد كانت تتكلم لغة أخرى على امتداد زمن يقاس بآلاف السنين. وكان من الصعب على الشعب الراسخ الحضارة أن يتعلم اللغة الوافدة بسهولة". ويكمل المقال أن حتى من تعلموها، للاشتغال بالأعمال الأدبية لا "يعيشونها" حقا وأن قراءهم على أية حال قلائل. ومكتوب في المقال أن العامية هي " التي حملت في ضميرها الإبداع الحقيقي للشعب المصري"، في حين أن الأعمال المكتوبة بالفصحى تخص مجموعة من المثقفين فقط. وفي الختام يقول المقال "لكل هذا تصدر هذه المجلة، لا لتنافس الفصحى التي نعزها ونقدسها، ولا لتواجهها أو تتخذ منها أي موقف... " لم يوقع على هذا المقال فرد بعينه وإنما "ابن عروس" (١٩٩٣، العدد الأول، ص ٤ – ٥).

في العدد الثاني يظهر مقال في العمود نفسه بعنوان **ليس هناك معركة بين الفصحى والعامية**. ومن الواضح أن القصد منه التخفيف من النقد الموجه للمقال السابق ولمشروع إصدار مجلة كاملة لشعر العامية. فله طابع دفاعي ودبلوماسي ويتكلم عن "الأصوات المحبة والنبيلة والحريصة"، التي نصحت المجلة بعدم الانزلاق إلى "المعارك الجانبية" التى لا يجب أن تصرف النظر عن الأهداف الأساسية للمطبوعة. ويتناول المقال "المشكلات" التي نشأت بسبب إيمان بعض الكتاب والمثقفين بأن "هناك معركة قائمة بيننا وبين اللغة الفصحى". ويكمل بطمأنة القراء على أن هذا غير صحيح عن طريق الإطراء على اللغة العربية الفصحى، لكنه أيضا لا يتراجع عن بعض المواقف السابقة مثل ربط "سيادة" الفصحى

بــ"أسباب سياسية واجتماعية". ويستشهد بأسماء الكثير من الشعراء والكتّاب المصريين، وعدد مماثل من المستشرقين كسيلفستر دوساسي Silvestre de Sacy وإدوارد لين Edward Lane وريتشارد بيرتون Richard Burton – الذين أكدوا جميعا "أن العامية المصرية ليست مجرد لهجة مشتقة من الفصحى العربية، وإنما لغة تعبير متكاملة المقومات والعناصر، تستقل وتتميز عن الفصحى بأن لها رموزها وتراكيبها ومرونتها". ومن الواضح أن المجلة لم تتمكن من تجنب "المعركة" بين اللغتين.

وبالإضافة إلى الهجوم في الصحافة، تبين أن تكلفة المجلة أكثر بكثير مما تخيله السيد بغدادي. وبعد إصدار ثلاثة أعداد أدرك أنه لن يتمكن من تمويلها وحده، لذلك توجه للوزير ومدير الهيئة طلبا للمساعدة. وطلب أن تقوم إحدى المؤسسات الثقافية الحكومية (كتلك الخاصة بالسينما أو المسرح أو الأوبرا) بنشر إعلان في جريدته بانتظام حتى تسدد نصف التكاليف على الأقل بأموال هذا الإعلان. لكنه أُخبر أن ابن عروس في الواقع أحد منشورات الهيئة – وهي شركة قطاع عام – (رغم أن دار النشر الخاصة التي يملكها بغدادي هي التي كانت تمول المجلة) وبالتالي لو قامت أي من المؤسسات الحكومية بنشر إعلان بها لا يجب أن تدفع أي مقابل. وتركت المجلة تعتمد على نفسها تماما في حين لم يتمكن ناشرها الخاص الصغير من الاستمرار في تحمل تكاليفها.

باقي القصة محيرة أيضا؛ فقد لجأ بغدادي للكثيرين طالبا المساعدة طارحا حلولا مختلفة للحصول على بعض المال لإنقاذ المجلة. وفي النهاية لم يتوفر المال وتوقفت المجلة بعد ثلاثة أعداد. وكما قال بغدادي "مغامرة التعاون الخاصة دي بين القطاعين العام والخاص مانجحتش".

> ردود الأفعال دي ماساهمتش في وقف المجلة بقدر ما
> كان العجز المالي. إحنا كان عندنا القدرة على أن نواجه هذا
> لكن هم زي ما بنقول بالبلدي سابوها تموت بالراحة دون أن

> تثير كثير من المشاكل وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة لأن لو هم كانوا مدوها بالدعم المالي كانت هتستمر ومن هنا كانت ستثير القلق. ولكن هم تركوها تموت ببطء حتى لا ينسب لحد أنه ساهم في قتلها فلا يعترف أن هناك عداوه بين كينونت الثقافة المصرية واللغة العامية...

هذا العداء في الحقيقة واضح جدا. فالمرء يسمع مثقفين من المشارب المختلفة يتكلمون عن العامية بطريقة تذكر بمواقف المسئولين العهد الاستعماري تجاه اللغات والشعوب "الأصلية". من الصعب أن نفهم – والأصعب من ذلك أن نفسر – احتقار العامية وازدراءها من قبل الكثير من المثقفين. وسألت السيد بغدادي أن يقدم تفسيرا لهذا الموقف:

> طبعا ده موجود من زمان بدليل أنه لم تخصص جايزة في المجلس الأعلى للثقافة لشعراء العامية. يعني فيه جايزة الدولة التقديرية والتشجيعية للشعر ولكن ليس لشعر العامية. في النشر حتى ممكن تنتشر قصائد الفصحى في كافة الصحف والمجلات الحكومية والغير حكومية ولكن قصيدة العامية بالذات ممنوعة محظور عليها أن تنشر في كثير من المجلات والصحف. وهناك دعاوي أنه ده حاجة ضد القومية العربية ده جانب والجانب التاني أن دي [الفصحى] لغة القرآن وأن ممكن تضمحل اللغة.[١٨]

وقد أدى فشل ابن عروس بالسيد بغدادي إلى الدخول في "اكتئاب قوي" بسبب "إني كنت قادر أشوف إللي الآخرين مش شايفينه: حسيت إن فيه تآمر خفي مش ظاهر، مش ممكن حد يقدر يحدد القاتل الحقيقي..." إن الطبيعة الغامضة للألعاب السياسية الكبيرة والصغيرة، التي تتم في ميدان الإنتاج الثقافي تجعل من الصعب تحديد – كما يوضح بغدادي– من (أو ماذا) يمنع العامية من أن تصبح لغة

جديرة بالكتابة. الأقل غموضا هو أن هذه الألعاب تلعب كثيرا، حتى إنها صارت جزءا حاضرا دائما من الحياة السياسية والثقافية في مصر.

على أية حال، صدر من **ابن عروس** ثلاثة أعداد عام ١٩٩٣ (مارس ومايو ويوليو) ثم توقفت. ولا يمكن للمرء أن يقول إن الدولة وقفت ضدها بشكل صريح، لأن المجلة حصلت على تصريح. وكذلك أعلن مدير الهيئة مسئوليته عن المجلة من خلال خطاب نشر في أول عدد، رغم أن دار النشر التي تتبعه رفضت في الوقت نفسه القيام بأي دعم مالي للمجلة. وهناك عدم وضوح فيما يتعلق بدور القطاع العام في هذا الموضوع. وبخلاف المسئولين الحكوميين ودورهم، كان لفطاحل المثقفين المصريين رد فعل عدائي تجاه المجلة حسبما يذكر السيد بغدادي. فشعر العامية المصرية رغم ما له من تاريخ طويل وشعبية كبيرة يبقى على هامش الثقافة الرسمية، وليس له من قناة مستقرة ينتشر ويروج له من خلالها.

وفي نهاية حديثي مع بغدادي، ناقشنا موضوع القلة الواضحة للكتب المكتوبة بالعامية المصرية. وقدم آراءه الخاصة حول الموضوع قائلا: إنه لن يقوم باعتباره ناشرا بطباعة كتب بالعامية رغم أنه يكتب شعره بها:

> لأن اللغة إذا إحنا هأنؤرخ للثقافة أو هنتكلم عن عنصر من العناصر الأدبية أو العلمية أو العلوم بشكل عام لابد أن نكتبها بلغة قادرة على الصمود فترة أطول، لأن آليات تغير اللغة العامية أسرع من آليات تغير اللغة الفصحى ولذلك إحنا بعد شوية هنجد إنه الكلام المكتوب باللغة العامية غير مفهوم لجيل هيأتي بعد عشرة أو عشرين سنة... لكن ما دام بنسجل أفكار علمية أو تاريخية أو حقائق تندرج تحت كلمة حقائق فلابد أن نضعها في قالب نضمن له الثبات النسبي لفترة أطول لأن اللغة الفصحى برضو بتتطور وبتتغير، لكن معدلات التغير أقل لكن في النهاية لها [مرجعياتها]. فيه قوامين...

رددت عليه بأنه لو في كل مرة يحاول الناس خلق مرجعية للعامية، يرفض الناشرون القيام بنشرها سيبقى الوضع كما هو عليه للأبد. وأجاب بغدادي بأن النشر "في نهاية الأمر عملية تجارية" وعلى الناشرين أن يفكروا في خسائرهم، لكنه أضاف:

> ممكن المراكز المتخصصة زي الجامعات وأقسام اللغة الشرقية والعربية ممكن إنهم يعملوا المعاجم دي [للعامية]، [لكن] هما بيخشوا إنهم لو حطوا قواعد لهذه اللهجات واللغة إنه لسهولة التعامل معها تتحول هي إلى الأساس وتضيع اللغة العربية [الفصحى] نهائيا ودي معادلة صعبة طبعا...

من يمارس الرقابة على من ولماذا؟

ذكر كثير من الكتّاب والناشرين، الذين تحدثت معهم الرقابة باعتبارها مشكلة أزلية، لكن الكشف بالتحديد عن من يراقب من، يوضح ميادين أخرى من الألعاب السياسية والثقافة. في البداية، وتتحكم الحكومة في جزء كبير من الإعلام المطبوع وغير المطبوع على السواء – في الإنتاج والتوزيع وباعتبارها موردا للمواد الخام – حتّى إن الأمر ينتهي إلى قيامها بممارسة الرقابة على القرارات التي تصدرها مؤسساتها هي نفسها. ثانيا، لا تعني الملكية بشكل تلقائي "التحكم" فالناشر الخاص لا يتحكم كلية في قراراته المتعلقة بالمواد المنشورة. فناشرو القطاع الخاص في حاجة للتصريحات الحكومية، ويعتمدون على أشكال مختلفة من الدعم الحكومي. وفي الوقت نفسه، يمكن أن يكون للمسئولين الحكوميين شركاتهم الخاصة. في مثل هذه الظروف، لا تكون النتائج المترتبة على الملكية – ما تمتلكه الحكومة وما هو مملوك للقطاع الخاص – واضحة تماما. لنتذكر أنه رغم أن **ابن عروس**

كانت ملكية خاصة، فإنها كانت تعامل من قبل دار النشر التابعة للحكومة باعتبارها مطبوعة حكومية، ويعود جزء من هذا إلى أنها كانت تساعد في توزيعها.

أخبرني صاحب محل لبيع الكتب أنه كان يبيع كتابا مطبوعا على نفقة مؤلفه لكن مؤسسة الأهرام – التي تتحكم فيها الحكومة في الأساس – هي التي توزعه. وقضي صاحب المحل هذا عدة أيام في السجن بسبب بيعه هذا الكتاب. قال إنه ظل يكرر للقاضي عدة مرات أنه ليس بناشر الكتاب أو موزعه، لكن ذلك لم يمنع توقيع العقوبة عليه. في هذه الحالة، ولأسباب غير واضحة بالنسبة إلى هذا البائع، تراجعت الحكومة عن قرارها بتوزيع الكتاب وانتهت إلى منع منتج كانت تدعمه ومجازاة المؤلف. وأخبرني كاتب وناشر آخر أن بعض المصححين العاملين لدى الهيئة (دار النشر التي تديرها الحكومة) والذين يعملون في "التصحيح اللغوي" رجعيين جدا. على سبيل المثال، قام بعض المصححين بمسح سطور وكلمات معينة من قصائد لشعراء كثيرين بسبب "عدم موافقتهم" على ما قالوه، وأضاف "لكن هؤلاء لا يطلب منهم أبدا تفسير أفعالهم هذه، ولا تتم مقاضاتهم حتى من قبل دور النشر التي يعملون لحسابها." ومن الواضح أن هذه "التصحيحات"، التي يتداخل فيها الحد بين "التصحيح اللغوي" والرقابة، شديدة الانتشار، لأن آخرين ممن قابلتهم واجهوا أمورا مشابهة. (انظر الفصل الرابع أيضا). وفي هذه الحالات، يبرر المصححون "تصحيحاتهم" بأسباب لغوية أكثر منها سياسية – وهكذا يبدو الأمر، كأنه لا تمارس أي جهة كانت أي رقابة من أي نوع.

المقال المذكور سابقا والمأخوذ من Chronicle of Higher Education يذكر الحادثة التالية فيما يخص الرقابة:

> في يناير، قامت وزارة الثقافة المصرية خضوعا لمطالب بعض الإسلاميين المحافظين بمنع ثلاثة روايات نشرتها الحكومة نفسها معتبرة إياها "موادا غير لائقة". وفي اليوم التالي لقرار الوزارة، أقيل علي أبو شادي الذي كان يشغل

منصب نائب وزير الثقافة لسماحه بنشر هذه الكتب. وقام أربعة من محرري الوزارة بالاستقالة اعتراضا على هذا المنع. كذلك قاطع عدد من الكتاب والمثقفين معرض القاهرة للكتاب الذي ترعاه الحكومة. (Chronicle of Higher Education، ٢٠٠١/١٠/١١).

وبالنسبة للعالم الخارجي، تعبر هذه القصة عن سيناريو مألوف – فالحكومة عادة ما تلجأ للمنع بسبب ضغوط من "الإسلاميين المحافظين"، لكن يجب أن نتذكر أن الحكومة تمتلك وتتحكم أيضا في جزء كبير من وسائل الإعلام، وتقوم بأشياء عديدة في الوقت نفسه فتأتي أفعالها متناقضة أحيانا. ولا يمكن الفصل بين الحكومة والإعلام بسهولة. فساحات القوة الكبـــرى لا يمكن أن تخلى من التناقضات، اللهم إلا في ظل نظام شمولي كامل. يعمل في المؤسسات الحكومية الثقافية أنواع متعددة من الناس ومن ضمنهم مثقفين يؤمنون بحرية التعبير والخوض في التابوهات الثقافية والسياسية والدينية. وهكذا يمكن أن تنشر دور النشر التابعة للـــ"حكومة" كتبا قد لا يرضى ناشرو القطاع الخاص بنشرها لاعتبارات سياسية أو مالية. ورغم أن القول بمسئولية الحكومة و"الإسلاميين المحافظين" عن جزء من الرقابة ليس بخطأ، فإن ذلك فيه تبسيط مفرط لأنه يتغاضى عن درجة تعقد الموقف. وكما هو الحال بالنسبة لمجلة **ابن عروس**، من الصعب أن نضع أيدينا على طرف بعينه.

اليساريون والعروبيون والمخاوف من اللغات العامية

للعداء العميق للكتابة بالعامية طبقات عديدة حتى إنه من الصعب تفسيره بشكل كامل. ورغم ذلك، ذكر عدد من المثقفين الذين قابلتهم بعض الأسباب وأود كتابتها في هذا الجزء. كغيره من المثقفين والكتاب العرب، يؤمن السيد بغدادي بأن أحد الأسباب الرئيسية في انتشار العداء للعامية هو ارتباطها التاريخي بالأيديولوجيات

اليسارية: "هذه المقاومة الشديدة للغة [العامية] بدأت من فترة طويلة لأن كل شعراء العامية دائما هم ثـوريون ومـحرضون. وفي الوقت نفسه تقدميون أو يساريون. كانوا مرفوضين على صعيد الأجهزة الرسمية..." ذكر هذه النقطة أيضا محمود أمين العالم، الذي قد يعد الكاتب الاشتراكي والمثقف الشعبي الأبرز في مصر[١٩]. والأستاذ أمين العالم في السبعينيات من العمر، وهو شخصية محترمة على نطاق واسع. وشارك بفاعلية في الكثير من الحركات الثقافية والسياسية في مصر، وله عدة كتب في الفلسفة والأدب. إنه رجل لبق ومتفتح ولديه حس دعابة عال جدا. فذكر أمين العالم أنه في الخمسينيات "ظهر فعلا في داخل الحركة الماركسية كبار شعراء العامية إللى هم: صلاح جاهين وفؤاد حداد وسيد حجاب وعبد الرحمن الأبنودي." ومعظمهم سجنوا وكتبوا أشعارًا وأغاني شهيرة في أثناء وجودهم بالسجن. وبالطبع لم يسجن هؤلاء الشعراء، لأنهم كتبوا بالعامية وإنما لأنهم يساريون، لكن الربط بين أيديولوجيتهم واختيارهم للغة رسخ في الأذهان ثم تماشي مع الاتهام القديم للمدافعين عن العامية بأنهم "معادين للدين" (بوث Booth ١٩٩٢). وهكذا ترتبط العامية تاريخيا بالـ"يسار" أو بالأفراد وجماعات المعارضة غير الدينية عموما، التي نظر لآرائها باعتبارها مهددة للاستقرار السياسي في العالم العربي. وفي مصر، اعتبرت الحكومات في عهدي السادات ومبارك الأحزاب اليسارية أكثر إشكالية من المعارضة الإسلامية. ورغم أن كلتا المجموعتين تعرضتا للمنع والسجن والإعدام، فإن قرارا واعيا كان قد اتخذ بـ"ضرب" اليسار عن طريق توسيع المجال أمام الإسلاميين. ولا يمكن عرض النتائج الكثيرة التي ترتبت على هذه السياسة (التي ربما يتم الاعتراف الآن بأنها كانت خطأ) هنا، لكن من المهم فهم أن الخوف من العامية كان جزءًا لا يتجزأ من هذه السياسة[٢٠].

في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، دعا القوميون العلمانيون إلى الكتابة بالعامية بدلا من الفصحى. وكانوا ينظرون إلى "الغزو" العربي والغزو البريطاني باعتبارها مشاريع استعمارية. وكانت هذه الأفكار تطرح بقوة في

النقاشات العامة وعلى صفحات المطبوعات حول اللغة الملائمة للأدب المصري. ووصفت العربية الفصحى بأنها مصطنعة؛ لأنه لا أحد يتكلمها ومن ثم لا يمكنها أن تمثل المصريين. في ١٩٢٩، كتب ناقد اجتماعي:

> يتطلب الأدب الوطني قبل أي شيء الطبيعية. فهل من الطبيعي بأي حال من الأحوال أن نخاطب الفلاح أو التاجر بلغة غريبة عليه؟ إحدى أكثر صفات الوطنية تميزا هي اللغة التي يتحدث بها القوم. لو أردنا بحق امتلاك أدب وطني، لابد أن نكتب باللغة العامية.[٢١]

لم تحل مشكلة "الطبيعية" حتى الآن. ففي الأعمال الأدبية يكتب بعض الكتاب الحوارات بالعامية المصرية، في حين يأتي باقي النص بالفصحى. وكتاب آخرون، كنجيب محفوظ، يكتبون الحوارات بالعربية الفصحى، لكن اللغة غالبا ما تكون عبارة عن ترجمة لما كان الحوار ليكون عليه بالعامية المصرية. وفي هذه الحالات، يكون من الصعب تعيين الشخصيات في المكان والزمان لأن، لا أحد يتكلم بهذة الطريقة كما قلنا من قبل.

منذ نشأة القومية العربية في الخمسينيات من القرن العشرين، ما زالت الأفكار والخطابة السياسية المرتبطة بها تسود الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في مصر، وهي الدولة التي سعت لتكون في طليعة هذه الحركة، لتلعب دورها باعتبارها قائدا تاريخيا للعالم العربي. ماذا كان تأثير أيديولوجيا القومية العربية على قضية اللغة؟ يرى أمين العالم أن شعار الوحدة العربية نجح في إخماد الجدل حول اللغة: "من حيث اللغة أنا في رأيي الخطأ إللي وقعوا فيه الشيوعيين في ذلك الوقت [الخمسينيات]. الحركة القومية كانت هي الشعار السائد فأصبح الشيوعيون بيحاولوا ينافسوا القوميين في القومية."[٢٢] وإحدى النتائج التي ترتبت على هذا "التنافس" تمثلت في أن أكثر المثقفين علمانية توقفوا بشكل ما عن النظر إلى مسألة

الاختيار بين العامية والفصحى على أنها تمثل جزءا مركزيا من الحياة الثقافية والسياسية في مصر – على عكس من كانوا يكتبون في العشرينيات. وكما ورد من قبل، اختارت القومية العربية تعريف العربي بأنه من يتكلم "العربية"، وكتب معظم المؤمنين بأفكارها بالـ"لغة العربية". لقد كان رفض الأساس الديني أو العرقي في تعريف الإنسان العربي جزءا من حركة رأت نفسها بديلا حديثا وتقدميا للإملاءات الاستعمارية بإنشاء دول قومية منفردة، وأيضا لسيطرة الدين على الحياة السياسية. لقد جعلت القومية العربية من اللغة العربية بطلا، وروجت لأمور كالثقافة العربية والفكر العربي والشخصية العربية وصوت العرب باعتبارها أشكالا من المقاومة ضد الاستعمار، وضد الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية. لكنها جسدت حركة غير دينية بوضوح في لغة الإسلام. ويفسر اختيار الحركة للفصحى عموما بأن هذه اللغة واحدة في الوطن العربي كله، ومن ثم فهي ضرورية لوحدة العرب، في حين أن الفروق بين اللغات الوطنية العامية لن تؤدي إلا للفرقة. في الوقت الحالي، يقلل كثير من المثقفين غير الدينيين، الذين يختلفون فيما بينهم في درجة الالتزام بالعروبة، من متانة العلاقة بين الإسلام والعربية الفصحى أو ينكرونها. ويرى أمين العالم أن الإدعاءات حول هذه العلاقة "ده كلام": "ده حكم دي إيديولوجية... في لبنان مين إللى جدد اللغة العربية؟ مين إللى أضاف إلى اللغة العربية؟ المسيحيون. عشان كده الدين مالعبش دور كبير هنا، الفكر القومي كان أكثر أهمية من الدين". حقيقة، يبرز الحجم الكبير لمشاركة العرب غير المسلمين في إحياء العربية الفصحى عن طريق جهود متعددة، من ضمنها إنتاج قواميس حديثة ومقترحات للإصلاح النحوي، النجاح المبكر لحركة القومية العربية في شمول الجميع. لكن حماس غير المسلمين يظهر أن الدين في الحقيقة كان عاملا مهما – فقد تمكن البعض من الاتحاد حول لغة مشتركة، آملين أن يخفت الرابط بين اللغة والإسلام تدريجيا. ورغم ذلك يبدو أن الاشتراك الواضح لغير المسلمين في الجدل حول اللغة كان قد اختفى بحلول الوقت الذي أجريت فيه آخر بحث

ميداني لي في القاهرة. وفيما يتناقض مع الآمال الأصلية للحركة لتصبح شاملة للجميع، طرأت عدة تحولات على عدد من العوامل جعلت منها أيديولوجية لا تسامحية بشدة، أحدها تمثل في اختيار "العروبة" باعتبارها تصنيفا كونيا، وبالتالي اللغة العربية الفصحى، وهو ما دعم الخلط التاريخي بين الإسلام والعرب. العامل الآخر كان استمرار الحكم الاستعماري الذي سهل على الحكام وصف المنشقين بأنهم معاونون لـــ"الأجانب وجواسيسهم". وعلى القدر نفسه من الأهمية، قوى صنع إسرائيل، أكثر من أي عامل آخر، في الرغبة في تكوين كتلة "عربية" قوية وكبيرة لمقاومتها. إن تصور هذه التهديدات الخارجية بطريقة معينة والرغبة في الحصول على دعم القوميين الإسلاميين وغيرها من الأمور قضى على الطابع الشامل للحركة. وعاش هذا الطابع الشامل في الخطابات أكثر مما في الواقع.

كانت مصر قائدة لحركة القومية العربية وموقع معارضة شديدة لهذه الأيديولوجية في الوقت نفسه. ولقد لزم تحويل المصريين، بالقوة في الغالب، إلى عرب لأنهم – تاريخيا – لم يعرفوا أنفسهم بهذه الطريقة. وكانت مصر أمة بالفعل -- وهناك وعيا بذلك فيها – ليس فقط قبل نشوء القومية العربية، وإنما قبل أن تصبح مستعمرة بريطانية أيضا. فاستمرارية أراضيها كما هي منذ قديم الأزل وتاريخها الفريد الممثل في ماضيها الفرعوني، ثم لغتها وثقافتها القبطية كانا قد جعلا من مصر أمة منذ قرون طويلة. ولقد نظر المصريون لأنفسهم وتاريخهم وثقافتهم ولغتهم على أنها مصرية تحديدا وليست "عربية". وتطلب شكل الوحدة السياسية الذي كانت القومية العربية تسعى لتحقيقه محو الاختلافات الثقافية المحلية بين العرب. وأحد الاختلافات المحلية الأساسية كانت الاختلافات اللغوية. وأخبرني أمين العالم أن هذا كان أحد الخلافات المهمة بين الاشتراكيين، الذين ساندوا شكلا من العروبة يحترم الخصوصيات المحلية، والناصريين. وحتى بالنسبة لمن ساندوا القومية العربية ومقاومتها للحكم الاستعماري بشكل تام، كان من الصعب استيعاب تغييرات الهوية هذه. كتبت المؤرخة المصرية ليلى أحمد في مذكراتها:

> كان العام هو ١٩٥٢... أتذكر كم كنت أكره تلك الخطابات التي لا تتوقف. القومية! العروبة! نحن العرب! القومية العربية! نحن العرب!... دعاية حقا مزعجة، ولم يكن بمقدور المرء الهرب منها. نجدها فور فتح الراديو: أناشيد حربية، أغاني وطنية وخطابات لا تنتهي... لم تكن الحكومة تضغط علينا لنقبل أجندتها السياسية الواسعة وتجبرنا على أن نصبح عربا من خلال الإعلام فقط، فقد كانت هذه الحقبة أيضا حقبة قمع سياسي متزايد وتوغلت المخابرات والبوليس السري – الحقبة التي شهدت سجن واختفاء المعارضين السياسيين والأشخاص المشكوك في ولائهم للثورة. وفي هذا الجو، صار عدم الولاء للثورة وللقضية العربية (أي أن يكون المرء معاديا للعرب) أمرا خطيرا وشائنا بالنسبة للمصريين مثل تهمة العداء لأمريكا بالنسبة للأمريكيين إبان الفترة المكارثية. (أحمد ١٩٩٩: ص٢٤٥ – ٢٤٦)

وتصف أحمد أيضا كيف قام التعريف الجديد للعرب بالاستبعاد التدريجي للعرب غير المسلمين مثل الأقباط واليهود. في الوقت الحالي، ورغم أن الكثيرين يؤمنون بأن حلم الوحدة العربية اختفى أو تحول بالفعل إلى كابوس، خفتت الدعوات للكتابة بالعامية كثيرا عما كانت من قبل وهمشت. فقد عملت عقود من تسمية هذه الدعوات بأنها يسارية أو موالية للاستعمار أو معادية للإسلام والعروبة على جعلها أكثر خطورة عما كانت عليه من قبل. لنتذكر أن مستشار النشر في أحد دور النشر قال: إنه يجب أن يتحمل أحدهم المجازفة لتنشر المزيد من الكتب بالعامية. ويبدو لي أن ما كان يشير إليه هو نوع من التكلفة الاجتماعية بتشويه السمعة. وهكذا توجد أنواع متعددة من الرقابة المنتشرة، والتي تشكل جزءا صريحا من الجدل حول اللغة.

يؤمن محمود أمين العالم أن تحديث العربية الفصحى قد تم بنجاح، وأن تقدمها يظهر تطورا في الفكر والثقافة. وفي الوقت نفسه، يصفها بأنها لغة الأقوياء و"لا علاقة لها بمصالح الناس":

> لو كانت الديموقراطية ليست ديموقراطية انتخابات شكلية... ولكن الديموقراطية بالمعنى الحقيقي وهي مشاركة جماهير الشعب بكل فئاته العليا والوسطى والصغيرة مشاركة فعليا في إصدار القرار المجتمعي، وفي رقابة تنفيذ القرار والمشاركة في تنفيذ... في هذه الحالة تكون اللغة مرتبطة بالناس فعلا، بمصالح الناس بخبرات الناس بأفكار الناس... ولكن في ظل ما نسميه ديموقراطية وهي ليست ديموقراطية... فيه سيادة للسلطة على الاقتصاد، فيه سيادة للسلطة على التعليم وعلى الفكر فبالتالي فيه سيادة للسلطة على اللغة. وبالتالي في نوعين من اللغة: نوع من اللغة الرسمية، اللغة الديوانية سواء كانت فصيحة أو نصف فصيحة أو فصيحة حديثة، وفيه لغة الشارع لغة التواصل اليومي وهذه نتيجة طبيعية لهذا التسلط العلوي الشمولي في علاقة السلطة بالمجتمع.

لنلاحظ أنه بالنسبة للعالم، لا تهم الدرجة التي تعتبر بها بعض الاستخدامات فصحى أو فصيحة، لأن جميعها لها العلاقة نفسها بالسلطة وكلها مختلفة عن "لغة الشارع". سألته لم اختار أن يكتب بالفصحى. أجاب بسؤال بلاغي: "إزاي تقدر تكتب في الفلسفة بالعامية – ما فيهاش الأدوات والمصطلحات الضرورية." شرح لي أنه كتب أطروحته الأكاديمية بالفرنسية، ثم ترجمها فيما بعد إلى العربية الفصحى.

أجريت مقابلة مع شاعر عامية معروف، قام بتعليمي اللغة لفترة قصيرة[٢٣] هو زين العابدين فؤاد. فؤاد في الخمسين من العمر وله عدة دواوين شعرية منشورة. وتتشابه آراؤه عن العلاقة بين العربية الفصحى والسياسة مع آراء أمين العالم: "الطبقات الحاكمة السياسية والدينية بتستخدم الفصحى دايما. والطبقات المسيطرة دي بتستفيد من وجودها. أنا مش بتكلم عن مصر بس إنما عن العالم العربي كله..." سألته إن كان يرى أن الاستخدامات المعاصرة للفصحى لا تزال مرتبطة بلغة القرآن. حتى وإن كان المحتوى لا علاقة له بالدين. أجاب "صحيح تداعيات الفصحى مصدرها القرآن، وعند الاختلاف في الكلمة بنرجع إلى القرآن ودي مسألة أساسية... " فبعد بدء جهود التحديث بهذا الوقت الطويل لا تزال السلطة اللغوية الرئيسية هي القرآن. وهو ما يبين – ضمن أمور أخرى – لماذا لم يتمكن أي كاتب أو حركة اجتماعية من خلق مصادر سلطة جديدة للغة العربية الفصحى، التي خضعت للتحديث والإحياء. ولنتذكر ما قاله المصححون الأقدم في الفصل الرابع عن رجوعهم لمراجع نحوية معتمدة على الاستخدامات القرآنية كتبها علماء دين في القرن الخامس عشر. وأخبرني زين العابدين فؤاد أنه وشعراء عامية آخرون يجدون صعوبة بشكل عام في إيجاد ناشرين لمجموعاتهم الشعرية، وغالبا ما يضطرون لتحمل تكاليف النشر من جيبهم الخاص. وفسر لي قراره عدم الكتابة بالفصحى كما يلي:

> من سن ١٧ سنة بطلت كتابة خالص. أعدت ثلاث سنين ما بكتبش خالص بقرار. قررت إني ماكتبش خالص لأني لاحظت وأنا عندي ١٧ سنة إن في فرق بين الطريقة إللى بفكر بيها والطريقة إللى بكتب بيها. في اختلاف. أنا كنت بفكر وأنا عندي ١٥ أو ١٦ بدأت أتعرف على أفكار اشتراكية وبشوف مشاكل الحياة لكن بكتب بطريقة رومانسية خالص. الحاجتين مش ماشيين مع بعض. فقررت ماكتبش خالص لحد ما يبقى إللى بفكر فيه زي إللى بكتبه.

شرحت لي إيمان مرسال، الشاعرة التي بدأنا هذا الفصل معها، أنها لم تواجه خيار الكتابة بأي لغة حين بدأت تكتب:

> لما جيت أكتب أول مرة ما كنتش أبدا قريت حاجة بالعامية... أنا فاكرة أول حاجة كتبتها وأنا عندي ١٢ سنة وكان عن نفسي باعتبار إن أمي ماتت والنهاردة عيد الأم يعني فاكرة ده كويس جدا فكانت اللغة الاستداندارد standard بتاعتي هي لغة الشعر إللى بأقرأها التي هي قصائد عمودية حتى مش شعر حر. ما كانش أصلا سؤال مطروح. ولسه السؤال مش مطروح خالص.

في الوقت نفسه، تؤمن مرسال أيضا بأن الفصحى هي لغة السلطة:

> الفصحى [كتلة]. حاجة واحدة بصرف النظر عن مستوياتها. ده حقيقي مثلا إنتي لما تشوفي واحد موظف بيستعد لكتابة طلب لمؤسسة وتشوفي درجة الأهمية هو ممكن يقطع سبع ورقات عشان الطلب. مش شايف إن الفصحى دي مفروض تكون أبسط... وهو شايف إنها حاجة مختلفة يعني فصحى وده جاي من الشعور الديني القديم عشان كده الفصحى لغة الهيمنة سواء كانت دينية أو رسمية[٢٤].

رغم أنه في سياقات معينة وبالنسبة لبعض الجماعات قد تكون الفصحى "كتلة واحدة" كما أوضحت مرسال، فإنها ترى أن أسلوب شعرها حديث ومختلف عما كانت عليه اللغة من قرن مضى.

الشوفينية ضد العامية المصرية

ليس من السهل جمع المشاعر المتناقضة، التي يحملها غير المصريين تجاه العامية المصرية. يبدو أحيانا، خاصة لدى المتعلمين منهم، أن هناك خليطا من الاحتقار والخوف والاعتراف بمكانتها الأعلى نسبيا (مقارنة باللهجات المحلية العربية الأخرى). ففي أثناء مناقشة الوضع اللغوي مع بعض الأردنيين والسوريين في القاهرة، كنت غالبا ما أفاجأ بدرجة ازدرائهم للعامية المصرية؛ فالسوريون على سبيل المثال قالوا إن معرفتهم بالعربية الفصحى أفضل من معرفة المصريين بها؛ لعدة أسباب منها أن نظامهم التعليمي أفضل. وكانوا مفاجئين أيضا من أن المصريين فخورون بلغتهم ويستخدمونها "بكثرة بالغة" دون أي خجل. وبخصوص مسألة السماح بالكتابة باللغات العربية غير الفصيحة، قال غير المصريين أنه لا يتوفر أي أساس لتفضيل الكتابة بإحدى اللغات العامية عن أخرى، بحيث تخدم العالم العربي كله. عارضوا اختيار العامية المصرية لغة مشتركة (مكتوبة)(*) للعرب. ومن المثير للاهتمام أن كثيرا من المصريين بدوا موافقين على كلتا النقطتين.

مسألة أنه لا يوجد أساس للاختيار بين اللهجات المحلية العامية أمر مردود بأن العامية المصرية صارت وسيلة اتصال عربية مشتركة في التفاعلات الشفهية. وذلك لعدة أسباب معروفة جيدا، منها أن مصر تصدر العمالة والأفلام والبرامج التليفزيونية لباقي الدول العربية منذ عقود، وكانت مركزا ثقافيا لقرون طويلة، وزارها عدد كبير من العرب. ونتيجة لذلك، صارت العامية المصرية أكثر لهجة عامية مفهومة على نطاق واسع بين اللهجات العربية المحلية. ويجد السيد بغدادي أن لدى العرب الآخرين نزعات "شوفنينية وقومية" تجاه العامية المصرية:

(*) تستخدم المؤلفة مصطلح lingua franca، ويعني لغة تستخدم للتواصل بين جماعات تتحدث لغات مختلفة ولا يتحدثها أبناء الجماعة الواحدة – المترجمة.

لأنها لغة مشتركة تستطيع أن تفهمها كل الشعوب العربية. وأقصد أنه لما حد بيتكلم باللغة العراقية أو التونسية أو المغربية، نادر أن يفهم شخص من سوريا مثلا كل إللى بيقوله. لكن اللغة الوحيدة التي يمكنها خلق هذا التواصل هي العامية المصرية. أعتقد أن هناك نعرات قومية ضد اللغة العامية المصرية بشكل محدد باعتبار أن اللهجات الأخرى فاقدة لقنوات الاتصال بينها وبين الآخرين، لعجزها عن الوصول. مثلا الشعر النبطي لا يستطيع أن يفهمه أحد غير النبطيين ولكنه بيكتب هناك في السعودية ودي لهجة لكن أحد لا يدافع عنها أو يهاجمها لأنها أصلا لغة محدودة. ولكن الخوف من اللغة العامية المصرية لأنها وسط ما بين العامية والفصحى وهي في تصوري أنها فصحى مسكونة.

تلمح هذه الجملة الأخيرة إلى الوصف الذي كثيرا ما يطلق على الفصحى بأنها اللغة البينية الخاصة بالعرب والمسلمين، لكنها لغة ليس لها أي متحدثين أصليين وبالتالي فهي غير "مسكونة" بمتكلميها. أما العامية المصرية، حسبما يرى بغدادي، فهي لغة تواصل على نطاق أوسع وفي الوقت نفسه "مسكونة".

خاتمة

في هذا الفصل، حاولت أن أبين الطرائق المتباينة، التي اختبر بها مثقفون مختلفون الفصحى والعامية، وكيف يفكرون فيهما. ومن الأمور التي كانت مثيرة بشكل خاص أنه من ناحية ينظر البعض للفصحى على أنها لغة توفر مكانا لطرائق حديثة وبديلة في التفكير والوجود. لكن من ناحية أخرى ينظرون إليها باعتبارها لغة يستخدمها من هم في مواقع السلطة بغرض السيطرة السياسية. في الوقت نفسه، لم يسمح للعامية المصرية أن تصبح رسميا لغة للإبداع والتفكير النقدي، مما جعلها – على العكس – تمثل عالما "رجعيا" ومتحجرا. على سبيل المثال، يفوق عدد قصص الحب المنشورة بالعربية الفصحى تلك، التي باللهجة المصرية بكثير. كذلك الحال بالطبع بالنسبة لأي نوع آخر من الكتابة. لكن في الوقت نفسه، الانتشار المتزايد لوسائل الإعلام غير المطبوعة (مثل الأفلام)، والتي تسودها العامية المصرية، قوى من علاقة هذه اللغة بالعالم الأوسع.

رأينا أيضا التضارب العميق لدى معظم المثقفين حيال كلتا اللغتين، لكن خاصة تجاه أن تصبح العامية المصرية لغة لكتابة النثر – أي كتابة يمكن أن توصف بأنها "جادة" – للأدب، والتاريخ، والعلوم الاجتماعية وما إلى ذلك. وهنا يبدو أن هناك اتفاقا بينهم وبين المؤسسات الثقافية الحكومية. فحتى من يكتبون شعرهم بالعامية ولاقوا معاناة ضخمة بسبب التحيز ضد هذه اللغة وأفكارهم ويتحدثون بوضوح عن الألعاب السياسية التي تمارس في هذا المضمار، ليسوا مقتنعين بأن هذه اللغة يجب أن تصبح لغة للكتابة. وتبدو خبرات المثقفين مختلفة – بطرائق متنوعة – عن تلك الخاصة بالناس الموصوفين في الفصل الخامس. لكن هناك أمورا مشتركة أيضا: وهي أن العربية الفصحى يجب أن تظل لغة الكتابة

(انظر أيضا حائري ١٩٩٦). وشبهت الشاعرة مرسال الانفصام بين لغة الكلام ولغة الكتابة بوجود "الحياة" في مكان والثقافة في مكان أخر، وسأعالج دلالات هذا التوصيف في الفصل التالي.

هوامش الفصل الخامس

(١) تعود معظم المعطيات الواردة في هذا الفصل إلى مقابلات أجريتها في القاهرة في ١٩٩٦/٩٥. وتواريخ تلك اللقاءات مكتوبة في الهوامش أرقام ٢، ١٢، ١٣، ١٤، ١٧، ١٩، ٢٤. ورغم أنني أتناول محتوى عدة مقالات منشورة فأنني أفضل اللقاءات لأنها تمثل موادا جديدة لا تتوافر في أي عمل منشور.

(٢) كل الاستشهادات مأخوذة من نقاشات تمت بين مارس ومايو ١٩٩٦ ومن مقابلة مسجلة يوم ٢ يونيه ١٩٩٦ في القاهرة. اسم ديوانها **ممر معتم يصلح لتعلم الرقص** - ١٩٩٥ - القاهرة - دار شرقيات للنشر والتوزيع.

(٣) انظر م. بدران. ١٩٩٥. النسويات والإسلام والأمة: النوع وصناعة مصر الحديثة، برنستون، مطبوعات جامعة برنستون.

M. Badran. Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton: Princeton University Press.

(٤) انظر *ابنة إيزيس: السيرة الذاتية لنوال السعداوي:* ١٩٩٩. لندن، نيويورك، زد بووكس.

The Daughter of Isis: The Autobiography of Nawal El Saadawi. 1999. London, New York: Zed Books.

(٥) انظر على سبيل المثال، ألتوما Altoma ١٩٧٠، أبو عبسي ١٩٨٤، إبراهيم ١٩٨٤، دوس ١٩٩٢و ١٩٩٦، فاجنر Wagner ١٩٩٣، الناجي ١٩٨٨ و١٩٩١، البياض ١٩٩١، جيتيه Djité ١٩٩٢، وحائري Haeri ٢٠٠٠ وآخرين.

(٦) أخذت هذه الإحصاءات من تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٠، نيويورك، أوكسفورد مطبوعات جامعة أوكسفورد ٢٠٠٠: ص١٩٦ وهى إحدى مطبوعات برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP. تشير الإحصاءات لعام ١٩٩٦، والمقصود بـ"الشباب" من هم بين الخامسة عشر والرابعة والعشرين من العمر، وتعريف الأمية فيه غير واضح. في التقرير الأحدث لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي ضمت فئة الشباب إلى البالغين وأصبح معدل الأمية ٤٥,٤%. (تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٢: ص١٥١).

(٧) اسم الكتاب "قواعد اللغة العربية للصف الأول الإعدادي" ومنشور من قبل وزارة التربية والتعليم.

(٨) على سبيل المثال، لا يستخدم ضمير المتكلم 'نحن" أبدا في مناقشة إعداد الكتاب واختيار نصوصه ومعالمه الأخرى رغم أن الكتاب له ثلاثة مؤلفين بالإضافة إلى المعد. بل يستخدم ضمير الغائب المفرد الذي يشير فيما يبدو إلى الكتاب نفسه. إن استخدام ضمائر الغائب الأخرى بخلاف الغائب المفرد كان ليعطي لغة النص طابعا أقل رسمية وكلاسيكية (انظر

الفصل الرابع). في الوقت نفسه، من اللائق والمعتاد ثقافيا التواضع بشأن قدرات المرء بالنسبة لاستخدام العربية الفصحى.

(٩) فسرت قولها الأخير إن الأشياء التي تكتبها بالعامية "أكثر صدقا" على أنه تعليق على ما يحدث كثيرا في أثناء الترجمة وليس على انعدام الصدق في كل ما يكتب بالعربية الفصحى بشكل عام.

(١٠) "قنطرة" هو اسم الشيخ بطل الرواية.

(١١) لكن انظر بحث "اللغة العامية المصرية: لغة الفكر والحياة" والذي يتناول قواعد وتاريخها العامية في دورية *القاهرة* العدد ٦٣، يونيو ١٩٩٦: ص ٩٤.

(١٢) دار اللقاء بمكتبه بالقاهرة في ٢٦ يناير ١٩٩٦. وقد رفض أن يتم تسجيل المقابلة على الكاسيت.

(١٣) دار اللقاء بمكتبه بالقاهرة في ١٤ يوليو ١٩٩٦. وقد رفض أن يتم تسجيل المقابلة على الكاسيت.

(١٤) لقاءات مسجلة عقدت في مكتبه بالقاهرة في ١٦ يوليو ١٩٩٦ و٢ أغسطس ١٩٩٦.

(١٥) السماح بنشر الموضوعات الفكاهية والكارتون والموضوعات الفلكلورية أسهل كثيرا. ويوجد بالفعل عدد قليل من المجلات الفكاهية التي تنشر بها الكثير من الرسومات الكاريكاتورية السياسية. وغالبا ما تكتب هذه الكاريكاتورات بالعامية المصرية بغض النظر عن مكان طباعتها.

(١٦) ابن عروس هو لقب أطلق على شاعر مولود عام ١٧٨٠ في عصر المماليك. وقصته مروية في أول صفحة من أول عدد من أعداد الجريدة.

(١٧) مقابلتان مسجلتان على شرائط كاسيت أجريتا في مكتبه بالقاهرة في ٥ مايو ١٩٩٦ و٢٦ يونيو ١٩٩٦.

(١٨) أضاف أن صلاح جاهين، أحد أكثر شعراء العامية وكتاب الأغاني احتراما، قام بمحاولة في الستينيات لإصدار مجلة شبيهة لكنه لم ينجح. وتكلم عن قصيدة لجاهين حاول فيها أن يظهر أن "شعر العامية ليس ضد القرآن أو العروبة، وإنما هذا الشعر قادر على إيصال المعنى والفكرة لشعب نسبة الأمية فيه تتعدى الـ٧٠%".

(١٩) مقابلات - مسجلة على شريط كاسيت - أجريت في مكتبه بالقاهرة في ١٧ يوليو و٧ أغسطس ١٩٩٦.

(٢٠) انظر المقال الحديث المنشور في نيويورك تايمز New York Times لسعد محيو (نيويورك تايمز ٢ ديسمبر ٢٠٠١: ص ١٥). كتب محيو أنه خلال الحرب الباردة "كانت سياسة استخدام الإسلام السياسي كوسيلة لمحاربة الشيوعية سببا حيويا في بقاء جزء كبير من العالم الإسلامي محكوما من قبل حكومات راكدة غير ديموقراطية، وإن كانت مستقرة وميالة تماما للغرب..."

(٢١) مأخوذ من جرشوني وجنكوفسكي ١٩٨٦: ص ٢١٩.

(٢٢) يرى محمود أمين العالم أن "الخطأ" ما زال قائما فالماركسيون يريدون محاربة الجماعات الإسلامية بالقول إنهم لا يعرفون "الإسلام الصحيح": "حاليا، يقول بعض الماركسيين عن

الإخوان المسلمين إنهم "متأسلمون" أي أن إسلامهم غير صحيح. وحين يقول الماركسي إنهم "متأسلمين" فهذا معناه أنه من يعرف الإسلام حق المعرفة؛ بدلا من القول أن هذا الفكر متحجر وجامد... وهكذا يريد الماركسيون الاستئثار بأحقيتهم بالإسلام".

(٢٣) مقابلة مسجلة على شريط كاسيت أجريت في منزله في القاهرة في ٢٩ مايو ١٩٩٦.

(٢٤) بالنسبة لها، يتوقف الطابع الديني المحتمل وجوده في الفصحى المعاصرة بشكل حاسم على التركيب الفعلي للجملة ومصطلحاتها. "ممكن نلاقي حد بيقول في مقال صحفي 'حقا، لو توفرت للكتبة الشروط الضرورية للعمل، لسوف...' ده هيربطنا بلغة الدين على طول. لكن لو قال 'حل مشاكل الكتبة بعد ٤٠ عاما من البيروقراطية و... مش هنحس بالربط ده خالص. بالنسبالي، تركيب الجملة هو الأساس" (مقابلة مع إيمان مرسال، القاهرة، ٢ يونيو ١٩٩٦).

الفصل السادس

خاتمة

اللغة المصرية إللى خلقها لنا أباءنا وأجدادنا ورضعناها مع لبن أمهاتنا. إتعلمناها واحنا لسه بنحبي ونطقنا بها أول كلمات خرجت من بقنا وقضينا عمرنا نتكلم بها، في البيت وفي الغيط، في المصنع وفي الديوان، في السوق وفي الجامعة، حتى اختلطت بدمنا وتشبعت بها نفوسنا، فأصبحنا نحبها زي ما بنحب أبونا وأمنا. في نفس الوقت بنضيف عليها كل يوم شيء جديد، فنشعر إننا بنكملها وبنربيها ونكبرها، زي ما تكون بنتنا، وبقينا نحبها زي ما بنحب أولادنا، فحبنا لها مزدوج: حب الوالدين وحب الأولاد.

عثمان صبري، ١٩٦٧

بدأت هذا الكتاب بهدف تحليل دور اللغة في ثالوث الدولة والأمة والدين في مصر، وأود إنهاءه بإعادة طرق ثلاثة موضوعات تم تناولها في الفصول السابقة: العلاقة بين اللغة والحداثة والتوجه نحو اللغة المحلية، النضال من أجل نفخ الحداثة في العربية الفصحى، وبعض نتائج هذا النضال خاصة الغموض المستمر، الذي يكتنف مكانة ما أسميناه العربية الفصحى المعاصرة.

في المقدمة صنفنا اللغات المقدسة واللغات المحلية العامية تبعا للحراسة / الملكية، والطابع الاعتباطي للعلامات، والقابلية للترجمة والأصل الإلهي مقابل الأصل الإنساني. وأود أن أركز في البداية على علاقات الملكية المختلفة بين المتحدثين وبين لغاتهم الأصلية، وبين اللغات المقدسة. وهناك أدلة كثيرة ترجح أن المصريين ينظرون للعامية المصرية على أنهم أصحابها أو مالكيها. فعثمان صبري، كاتب المقطع المستشهد به فيما سبق، كان مستشارا في القضاء المصري. وهذا المقطع مأخوذ من مقال له دعا فيه إلى الكتابة بالعامية المصرية. وكتب المقال بالعامية عام ١٩٦٧ وأعيدت طباعته في مجلة **الجراد** عام ١٩٩٤. ولاحظ أنه رغم أن العربية الفصحى هي التي تجعل الناس قادرين على القراءة والكتابة، ويرى صبري أن المتحدثين هم من يطورون العامية المصرية – "إننا ... بنكملها". إنه يعارض أيضا تغيير العربية الفصحى وتبسيطها، لأنها عبارة عن "أثر قديم مورث " ويستطرد قائلا:

> أكثر أنصار اللغة العربية ما أمكنهمش ينكروا صعوباتها وتعقيدها وعدم صلاحيتها للانتشار والحياة، فحاولوا تبسيطها وتسهيلها باقتراح عدة اقتراحات، راح بعضها لدرجة تسكين أواخر كل الحروف... ولكني كعربي مسلم أعارض كل الاقتراحات دي إللي تغير معالم اللغة العربية بل تهدم شخصيتها التاريخية. (ص١٠١)

يوضح موقفه أكثر على أساس أن اللغة "العربية الفصحى مش لغتنا علا شان نقدر نتصرف فيها". إنه لا يقول إن اللغة هي كلمة الله، لكنه يشير إلى "العرب" (أي عرب شبه الجزيرة العربية) الذين كانوا "أصحابها" و "كان لهم حق التصرف فيها".

> دي بالنسبة لنا، لغة القرآن الكريم والأدب العربي القديم إللى يدرسها المتخصصين... أما إذا أردنا مسايرة التطور

والحياة وبدينا نختصر نحو اللغة العربية ونغير قواعدها فدي عملية مالهاش نهاية... لابد أن تنتهي بتغيير معالميا وهدم شخصيتها فما تكونش اللغة اللغة العربية الأصلية الكلاسيكية وإنما تكون اللغة العربية الحديثة أو اللغة المصرية... إللى بادعو للكتابة بها لأنها بتاعتنا وملك إيدينا، نعجنها ونطورها حسب احتياجاتنا وعلا كيفنا ومزاجنا بدون تقيد بحدود... وهنا أسأل حضرات المعارضين "ليه النفاق أو الجبن الأدبي" وليه اللف والدوران ده؟ مش الأحسن والأريح إننا نواجه الحقايق ونسمي الأشياء بأسمائها؟ (ص١٠١ – ١٠٢)

يمسك تحليل صبري بحقيقة أن المصريين لهم سلطة على لغتهم الخاصة، في حين أن سلطتهم على العربية الفصحى أمر مشكوك فيه ومحل خلاف كبير. والأكثر من ذلك أنه يبدو لي وكأن تغير مكانة المصريين من حراس على اللغة إلى مالكين لها ليس مجرد مسألة وقت. أي أنه مهما طال الزمن، ومهما تحدثت العربية الفصحى، لن يصبح المصريون أو غيرهم من العرب مالكين لها، إلا بحدوث عدد من التغيرات الجذرية الأخرى التي سأوضحها فيما يلي.

وبعد مرور أكثر من ثلاثة عقود على كتابة صبري لهذه السطور، لا تزال مسألة "الحقوق" إزاء العربية الفصحى محل خلاف. ففي عدد الأهرام الصادر يوم ٧ يونيو ١٩٩٦ نشر مقال عنوانه **جائزة لرواية تثير عاصفة: هل من حق الكاتب أن يغير قواعد اللغة العربية؟** (٧ يونيو ١٩٩٦، ٢٢)(*). طرح المقال السؤال بخصوص رواية نشرت عام ١٩٩٤ لفتحي إمبابي، كانت قد نالت مؤخرا جائزة حكومية. وذكرت هذه الرواية في الفصل الرابع في معرض تناول مقترحات المؤلف بتغييرات في اللغة العربية الفصحى. وتعبر هذه الكاتبة الصحفية من

(*) لم أتمكن من العثور على هذا المقال في العدد المذكور من الأهرام، فقمت بترجمة هذه الأجزاء من النص الإنجليزي – المترجمة.

الأهرام عن دهشتها واعتراضها على اختيار اللجنة لروايته. وتبدأ المقال بالتساؤل عما إذا كان من الممكن فصل اللغة عن "أساس العمل الأدبي"، ثم تورد بعض من مقترحات المؤلف بتغيرات نحوية في العربية الفصحى بدرجة من السخرية، بادية في استخدامها لعلامات الاستفهام: "وتزداد دهشة المرء حين نكتشف أن من قاموا بالاختيار هم كتاب كانوا قادرين على تطويع اللغة، **دون أن يحاولوا تغيير قواعدها**" (المصدر السابق، التوكيد من عندي).

لم تفلح عقود طويلة من التحديث ومئات المقالات، والكتب حول الموضوع من إنهاء الخلاف حول التغيرات في العربية الفصحى. وقابلت الصحفية عددا من أعضـــاء لجنة الاختيار الذين أخبروها أنه رغم وجود تحفظات على هذه الرواية، فإنها تستحق الجائزة. قال لها واحد ممن قابلتهم دفاعا عن هذا الاختيار: "يجب أن نعترف أن التجارب والأخطاء أدوات تطوير حتى بالنسبة للغة". عضو آخر من لجنة الاختيار أطرى على محتوى الرواية "رغم حقيقة أن محاولات المؤلف في التجديد اللغوي لم تكن موفقة في كل الأوقات". ويجب أن نلاحظ أن الروائي في الواقع لم يطبق معظم التغيرات، التي اقترحها في ملحق الرواية في روايته نفسها وهو ما ذكره مقال الأهرام أيضا.

تطلق حجج شبيهة، خاصة فيما يتعلق بالنشر، بخصوص اللغات المكتوبة المؤسسة على لغات محلية عامية. لكن ما هو جدير بالملاحظة في هذه الحالة أن الصحفية وصفت الموضوع باعتباره مسألة "حق" كما فعل صبري، لكنها لا ترى هذا الحق قائما، حيث أعادت السؤال بطريقة بلاغية في نهاية المقال "هل من حق الكاتب تغيير قواعد اللغة العربية، وارتكاب أخطاء فيها والفوز بجائزة؟". ولا تصاغ الانتقادات الموجهة للإبداعات أو التغييرات، التي يقوم بها الكتاب، الذين يكتبون بوسائل اتصال مبنية على اللهجات العامية باعتباره مسألة "حقوق"، وإنما باعتبارها اختيارات جمالية سيئة أو غير جائزة، وفي أسوأ الأحوال تثار تساؤلات عن معرفة الكاتب باللغة والمعايير الأدبية. لكن لماذا يفتقر إمبابي أو أي روائي آخر لهذا

الحق؟ إن المرء يتمتع بالحقوق إزاء اللغات العامية، لكن بخصوص اللغات المقدسة يكون ذلك دوما محل شك كبير.

أقترح أن بقاء الوضع اللغوي بلا حل يعود جزئيا إلى صعوبة الاتفاق حول حق تصرف المصريين في اللغة العربية الفصحى. وحتى يتم الاتفاق على هذه المسألة، لا بد أن يتم الاتفاق على إجابات لمجموعة كبيرة من الأسئلة المعقدة الخلافية؛، منها المكانة المقدسة للغة القرآن، وهل المصريون عرب؟ وإن كانوا كذلك ماذا يحدث للغتهم؟ وإن لم يكونوا عربا لماذا يجب أن يستخدموا العربية الفصحى؟ بالإضافة إلى ذلك، إن كانت أحقية المصريين باللغة تعود إلى حقيقة أن (غالبيتهم) مسلمين فهل هم حراس هذه اللغة أم مالكيها؟ يصعب الدفاع عن الآراء القائلة بأن اللغة مقدسة، لكن في الوقت نفسه يمكن إحداث تغييرات معينة (ما هي؟) بشيء من الحذر؟ من لديه سلطة تقرير حدود هذه التغييرات؟ لا يمكن أن تصبح اللغة المقدسة لغة حية بشكل كامل، إلا حين تفقد هذه المكانة. فمنذ بدء جهود التحديث، حُمِلَت الأشكال المُجددة من اللغة في كل منعطف بكل التناقضات والاتهامات والشكوك والنضالات الأصيلة، في محاولات جعل لغة مقدسة لغة عصرية. وبغض النظر عما إذا كان يطلق على التغيير في اللغة لفظ "تحديث" أو "تبسيط"، المسألة هي أن التغيير لابد أن يسير ضد النقاء والقدسية. ولنطرح الأمر ببساطة، العربية الفصحى ليست اللغة الأم للمصريين أو غيرهم من العرب، ولأنهم ليسوا "مالكيها" تبقى حقوقهم إزائها محل شك وخلاف. والمعضلة هي أنهم لو اتخذوا خطوات لامتلاكها لن تعود اللغة مقدسة. وما كانت معظم هذه الأسئلة لتطرح (أو ربما كلها) لو بقيت العربية الفصحى لغة الدين وحسب، واستخدمت العامية المصرية في جوانب الحياة الأخرى.

الحداثة والتوجه نحو اللغة المحلية

في مقدمة هذا الكتاب بدأنا نقاشا حول أهمية التوجه نحو اللغة المحلية في قيادة الحداثة. وأود العودة الآن إلى ذلك النقاش، وإلى دراسة بولوك عن التوجه نحو اللغة المحلية في الهند. وأهتم أساسا في هذا الجزء بمعرفة لماذا يجب أن تكون عملية التوجه نحو المحلية هذه عملية إجتماعية اقتصادية مهمة إلى هذا الحد. ويوضح بولوك (١٩٩٨: ص٤٥) أن هذه العملية كان لها في جنوب آسيا وأوروبا النتائج نفسها وتمت في كلتا المنطقتين في الفترة الزمنية نفسها. فيقول:

> فيما يتعلق بإنتاج النصوص الأدبية، وقع شيء غير مسبوق ما بين ١٠٠٠ م و ١٥٠٠ م تقريبا. في أماكن وأزمنة مختلفة... بدأ الناس في جنوب آسيا ينتجون هذه النصوص بلغات لم تكن تنتقل بين البلاد - وهو ما كانوا واعين به - كاللغة السانسكرتية التي احتكرت عالم الإنتاج الأدبي طوال الألف عام السابقة.

ويمكن لفهمنا لتركيب الحداثة أن يتخلص من الربط الأوتوماتيكي بينها، وبين الخبرات الخاصة بأوروبا عن طريق النظر إليها من زاوية سيادة الطابع المحلي العامي، وهو ما يجعلها قابلة للتطبيق على نطاق أوسع. ويربط بولوك بين التوجه نحو اللغة المحلية وبين "تغير مفهوم الجماعة" و"التحولات، التي تتم في الممارسات الثقافية والهوية الاجتماعية والنظام السياسي" (المرجع السابق"ص ٤١ و ٤٧). ويرى أن عملية التوجه نحو اللغة المحلية هذه "لعبت دورا مركزيا في جعل أوروبا الحديثة الأولى حديثة" (المرجع السابق: ص ٦٥). وتبدو هذه التأكيدات معقولة بداهة لكننا لابد أن نحدد لماذا تكون اللغة العامية شديدة الأهمية والمركزية في إحداث هذه التغيرات. وفوق ذلك، هناك خطر متمثل في أن نقوم في أثناء دراستنا لنتائج التوجه نحو اللغة المحلية بتوصيف هذه النتائج بـ"الحديثة"، ثم تعريف الحداثة بناء على هذه النتائج نفسها.

ربما يكمن أحد سبل الخروج من هذه المشكلة بالقيام بتحليل أكثر تفحصا لطبيعة اللغات العامية، كما فعلنا في المقدمة. ما الشيء الموجود في اللغات العامية الذي يجعل تلك "التحولات" و"المفاهيم" الجديدة ممكنة؟ إن إحلال اللغات العامية محل المقدسة واستخدام الأولى في أغراض الكتابة الرفيعة والعادية يمكن أن يؤدي للنتائج التي ذكرها بولوك بسبب العلاقة الخاصة، التي يتمتع بها المتحدثون مع اللغات العامية. فمن ناحية، هم يمتلكونها ويتمتعون بالسلطة حيالها. وكذلك يعاملون العلاقة بين أشكال اللغة العامية ومعانيها باعتبارها مسألة تقع في نطاق تصرفهم – أي جزء لا يتجزأ من الحياة الدنيوية. ففي هذه العلاقة يختفي الطابع المقدس غير الاعتباطي عن الرموز، لذلك يكون المتحدثون أقل تقيدا في استخدامهم للغات العامية، فيمكنهم تحديد القيود المتعلقة بالإبداعات والتجديدات دونما إهمال لحقيقة أن المتحدثين يختلفون فيما بينهم بالنظر إلى القوة والسلطة. أدرك أننا في الأحوال العادية لا نناقش كثيرا العلاقة بين الشكل والمعنى، رغم أنه في العالم العربي يتحدث الكثيرون عن هذه العلاقة بالنسبة للغة القرآن. ومما لا يقل أهمية عن ذلك أن استخدام اللغة العامية المحلية، بدلا من اللغة المقدسة، له أن يغير مفهوم الجماعة عن المعرفة لأن ما يخلق باللغة العامية سيعد معرفةً أيضا. في مصر، ما زال ينظر للعربية الفصحى على أنها الحاوية الأساسية للمعرفة – وبتعلمها يحظى المرء بالمعرفة علـــى الفــور، وبالتالي ما هو خارج نطاقها يكون بشكل عام إما ذا أهمية ثانوية أو بلا أهمية على الإطلاق. في الواقع، يحبط المصريون في محاولتهم إنتاج أي أعمال بلغتهم. وهكذا يغير التوجه نحو اللغة المحلية من علاقة الجماعة بماضيها وحاضرها من خلال تغيير مكونات المعرفة.

لم يرد إلى عالمنا أي لغة محلية يدعي المتحدثون بها أن لها أصولا إلهية، رغم أن المجتمعات أحيانا ما تنتج أيديولوجيات متباينة بشدة عن لغاتها الأم. اللغة العامية هي لغة يمكن لمتحدثيها "أن يضيفوا لها شيئا جديدا كل يوم"، لأنها تخصهم. وهذا هو الحال رغم أن متحدثي اللغات المؤسسة على لغات عامية ربما يتقيدوا

بمعايير التنميط وانعدام المساواة بينهم فيما يتعلق بالوسائل، والطبقة، والنوع، وما إلى ذلك. وبهذه الطرائق تكون العامية المصرية لغة حديثة، في حين تبقى حداثة الفصحى المعاصرة مستعصية على التحقيق. فالإضافة والتغيير والحذف غير ممكنين في ظل وجود إيمان بالطابع الآلهي غير الاعتباطي للعلامات، على الأقل في ظل كل الصراعات التي ناقشناها.

وباختصار، أقترح أن عملية التوجه نحو اللغة المحلية لازمة لحدوث بعض التحولات الاجتماعية التاريخية، بسبب التناقضات بين اللغات العامية والمقدسة: الاختلاف في حقوق الملكية، واعتباطية الرموز، ومسألة الأصل، والقابلية للترجمة. ومن الواضح أن هذه الصفات جميعها متصلة ببعضها. والنقاش المطروح هنا يمكن أن يقربنا من الإجابة عن السؤال الأكبر الذي طرح في المقدمة: ما دور اللغة في بناء الأنظمة السياسية والاجتماعية المختلفة؟ ودون إعادة كل ما قيل حتى الآن، يمكن لنا أن نقول إن اللغة تقع في قلب هذه الأبنية.

أحد الموضوعات التي لم تطرح حتى الآن هو العلاقة بين الدين وعملية التوجه نحو اللغة المحلية: هل منع الإسلام حدوث هذه العملية؟ لعدة أسباب، الإجابة الأكيدة هي بالنفي. بداية، تتحدث وتكتب معظم البلدان، التي تدين الأغلبية فيها بالإسلام بلغاتها الأم واللغات العامية الأخرى (انظر المقدمة). بالنسبة لهم، العربية الفصحى هي لغة الدين في المقام الأول، ولا يستخدمها أحد في الكتابة ربما فيما عدا علماء الدين، الذين قد يكتبون بها أحيانا. أي أن الإسلام لم يمنع التوجه نحـــو اللغة المحلية فـــي هـــذه البلاد. لكن بغض النظر عن الاختلافات الأخرى، لا يعتبر المسلمون غير المتحدثين بالعربية لغاتهم الأم متصلة بصلة نسب بالعربية الفصحى ولا كنسخ مشوهة منها، وبالتالي لا تطرَح من الأساس مسألة "الاختيار" بين لغتهم الأم وبين العربية الفصحى باعتبارها لغة للكتابة.

إن كان الإسلام لم يمنع عملية التوجه نحو اللغة المحلية، فهل قام بالتشجيع على عدم ترجمة القرآن للأشكال العامية من اللغة العربية، وهو الأمر اللازم

للتوجه نحو اللغة المحلية؟ في الهند، كما يقول بولوك، بقت النصوص السانسكريتية بلا ترجمة بعد حدوث سيادة اللغة العامية بوقت طويل. وبالتالي لا تعتبر ترجمة النصوص المقدسة إلى اللغات العامية أساسية لحدوث عملية التوجه نحو اللغة المحلية وإن كانت تحفزها. وترجم القرآن في البلاد الإسلامية، التي لا ترتبط لغاتها الرسمية باللغة العربية. ففي تركيا ترجم القرآن للغة التركية في القرن الثاني عشر (هولت Holt وآخرون، ص١٩٧٠ : ص ٦٨٤)(١). وترجمت أجزاء من القرآن للفارسية منذ أكثر من ألف عام، وحاليا تتوافر عدة ترجمات كاملة للنص في إيران. ورغم أن مسألة ترجمة القرآن كانت دائما محل جدال وخلاف منذ القرون الأولى للإسلام، أصدر أبو حنيفة، مؤسس إحدى المدارس الفقهية الإسلامية وكان يتحدث الفارسية، فتوى في القرن الثامن فتحت هذا الباب (خورامشاهي Khorramshahi ١٩٩٧، ص ٦١٩). فقد رأى أن يسمح بتلاوة سورة الفاتحة لمن يريدون الصلاة ولا يعرفون اللغة العربية (المرجع السابق، ص ٦٩١). وتذكر عدة أحاديث وآيات قرآنية للتدليل على جواز الترجمة. أهم هذه الآيات ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾ (سورة إبراهيم، الآية ٤)، و ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨٦).

ورغم أن القرآن يسمي نفسه بـــ "المعجزة"، ويتحدى القراء أن يتمكنوا من كتابة نص يباريه ويذكر عدة مرات أن لغته "واضحة"، لكنه لا يمنع ترجمته في أي موضع. ومتروك للمؤرخين أن يبينوا لنا متى وكيف ولماذا ظهرت أيديولجية عدم قابلية القرآن للترجمة. وتشهد إنجازات العلماء المسلمين الأوائل أن اللغة بالنسبة إليهم كانت مرنة وقابلة للتكيف، وكما هو معروف جيدا، كان هؤلاء العلماء يلجأون للبدو، الذين يتكلمون لهجة تماثل تلك الخاصة بالنبي لحل المشكلات التي تواجههم مع كلمات أو تراكيب في القرآن لم يكونوا واثقين من معناها. وتدلل هذه الطريقة في التحقيق أن مفهومهم للغة لم يحول دون لجوئهم للبشر من أجل الاستيضاح. ويبدو هذا بعيدا كل البعد عن الإدعاءات التي تطرح اليوم.

أبنية المعاصرة

لفهم تداعيات الوضع اللغوي في مصر وتفسيره، يمكن للمرء أن يستبدل بمصطلح "الحداثة" الخلافي مصطلح "المعاصرة". وليس ما وصف في الفصل الرابع من صراعات هدفت لإنتاج أشكال من العربية الفصحى أكثر استجابة للاحتياجات والحياة المعاصرة مجرد صراعات حول الشكل اللغوي، وإنما صراعات حول أفكار متعارضة عن ماضي مصر وحاضرها أيضا. وباستخدام هذا التعبير أتمنى أن أمسك بما عليه مصر اليوم، وبما يمكن أن تصبح عليه – إمكانية مواجهة "ذاتها" وتضييق الفجوات الكثيرة التي يخلقها الوضع اللغوي. ومن الواضح أن علاقات مصر بذاتها متعددة وأن هذه "الذات" متعددة أيضا، لكن لا يزال من المهم دراسة هذه المسائل في سياق أبنية "الذات".

بدايةً، لا ينكر أي مصري أن العامية المصرية هي لغته الأم. إنها لغة معاصرة لمتحدثيها بكل تنوعاتهم واحتياجاتهم اللغوية الكثيرة. ومنعها من أن تصبح لغة للكتابة والتعبير عن النفس يظهر علاقة معقدة للغاية مع الذات. ويكبر الأطفال وهم يسمعون أن لغتهم الأم "ركيكة" و"فاسدة" و"ليس لها قواعد"، و"لغة الحمير" وما إلى ذلك، وأن اللغة التي عليهم أن يتقنوها لغة أسمى بكثير – حتى إنها لغة القرآن. إن كل تعبير عن النفس هو في الواقع ترجمة، حتى حين يكتب المرء بلغته الأم، لكن هناك شكلاً من الإنكار للذات المعاصرة في مصر، تلك الذات التي يتحتم عليها أن تترجم بلغة أقل معاصرة بكثير إن سعت للتعبير عن النفس كتابة. وفي مجال الطباعة، يضطر المصريون لترجمة أنفسهم لأنفسهم وللعالم الخارجي أيضا.

لا تتطابق العلاقة الصعبة مع الذات بأزمة الهوية، فالمصريون في الواقع لديهم حس قوي جدا بهويتهم القومية وباختلافاتهم عن العرب الآخرين. لكن الاضطرار للتخلي عن جانب مهم من هويتهم – لغتهم الأم – يتدخل ويتوسط في علاقاتهم بأنفسهم وبالعالم. حين يتعلق الأمر بالكتابة وخلق وتقييم ما يعد وما لا يعد معرفة. ويبدو أن إقصاء العامية المصرية خارج الثقافة القومية والرسمية يمنع

مصر من تحقيق إمكانياتها الكثيرة. ولا يأتي الدستور المصري على ذكر العامية المصرية ولا تدرسها المؤسسات التعليمية. وتخلو الكتب الدراسية من أي شخصيات تاريخية تنطق بها، بالإضافة إلى تجنب كل أشكال الإنتاج الثقافي المطبوع لها. وكما حاولت أن أوضح، تعيش مصر علاقة مشحونة وملتبسة بمعاصرتها بسبب تلك الأمور.

يؤمن الكثيرون من المصريين بفكرة الأمة العربية الواحدة، ويشعرون بخيبة الأمل بسبب الفشل السياسي للوحدة العربية.[٢] لكن معظمهم يشيرون إلى أن اللغة – أي اللغة العربية الفصحى – هي النجاح الوحيد الذي تحقق. ولقد حُملت اللغة وحدها لواء الوحدة وعبء الإخفاقات الأخرى. وكأن الأمل في إنقاذ المثل السياسية للوحدة العربية يعتمد على اللغة، وبهذه الطريقة تعمل اللغة والخطاب الدائم عنها على ستر فشلها، وكلما ازداد الشعور بالأخطار الخارجية (ضد الفلسطينيين والعرب والمسلمين بوجه عام)، زادت حدة الخطاب المعجب بها والمساند لها. لقد طُرحت الوحدة العربية باعتبارها بديلا حديثا للتقسيم الاستعماري للعالم العربي، وفي مواجهة نموذج الدول القومية المنفردة الغربي. نظر إليها أيضا باعتبارها بديلا لطرح الجماعات الإسلامية السياسية (وليس للإسلام باعتباره دينا). ولا يرى الإسلاميون المصريون تناقضا بين كونهم مؤمنين وعروبيين في الوقت نفسه – في الواقع يرون أن الإسلام أكثر تماشيا مع شكل من القومية أقل تركيزا على البعد الإقليمي. بالنسبة إليهم، لا جدال في أن العربية الفصحى هي لغة القرآن، وأن المؤمنين هم من لهم حراستها. أما من أرادوا خلق عالم مختلف من خلال تغيير هذه اللغة وصنع "حداثة محلية" خاصة بالعالم العربي لا يمكن أن يكونوا حراسيا.

لكن العروبيين اختاروا العربية الفصحى، وكما صاغ الأمر بعض المصريين، "حاولوا التغلب على الإسلاميين في لعبتهم". وصار لازما على الذات المصرية أن تصبح "عربية". ولقد ثبتت صعوبة تحقيق مساعي امتلاك درة تاج الحضارة

الإسلامية ومعجزة "الدين"، كما توصف لغة القرآن. والرغبة في الاستحواذ عليها – وهي اللغة التي لا تعترف بأي مالكين. ولها بالفعل الكثير من الحراس الغيورين. وبفشل العروبيين في تحقيق "حداثة محلية" أو "عربية"، كان لاختيارهم اللغوي عواقب جمة، ومع تغير الوحدة العربية من حركة تحرر معارضة إلى الأيديولوجية الـــرسمية للـــدولة فـــي أثناء حكم ناصر وبعده، ازدادت المسألة اللغوية تسييسا. ولا تزال المثل التقدمية للوحدة العربية الأولى، والتي تحيا حاليا في شكل خطابات فقط، تقدم غطاء تقدميا هزيلا لحكومات أثبتت أنها بعيدة كل البعد عن تلك المثل.

تقر كل دساتير مصر لأعوام ١٩٢٣ و١٩٥٦ و١٩٧١ و١٩٨٠ بأن "الإسلام هو الدين الرسمي للدولة واللغة العربية هي لغتها الرسمية ". ومن المثير للاهتمام أن الأمرين يذكران دائما معا في المادة نفسها (مادة ٢ في دستور ١٩٨٠). صيغت هذه الدساتير في ظروف سياسية مختلفة؛ الأول حين كانت مصر تحت سيطرة الإدارة الاستعمارية البريطانية والملك فؤاد حاكما اسميا للبلاد، والثاني بعد ثورة ١٩٥٢ والاستقلال، أما الثالث والرابع ففي عهد السادات. إن تجنب دساتير مصر جميعها لذكر اللغة الأم للمصريين في تعريف المواطن، وتمتع اللغة المقررة باعتبارها لغة رسمية بمكانة غامضة، أمران لهما نتائج سياسية مباشرة. ولا يفيد هنا تكرار القول إن مشروع العروبة تطلب "الوحدة"، التي يفترض في العربية الفصحى أن تحققها بين وكل العرب. كان بالإمكان أن يعترف الدستور بكلتا اللغتين كلغات رسمية كما تفعل دساتير العديد من البلاد الأخرى. إن تعريف الدستور للمواطن بعلاقته بالعربية الفصحى يسلم بصحة مكانة اللغة، لكن على الأساس نفسه تصبح مكانة الفرد باعتباره مواطنا محل شك بسبب غياب أي اعتراف بلغة المواطن الأم.

بخلاف استخدامها في الأغراض الدينية، يجد معظم المصريين الكتابة والحديث بالعربية الفصحى أمرا صعبا – خاصة بالنظر إلى الحالة المزرية للتعليم قبل الجامعي. وهكذا تمثل اللغة الرسمية عائقا أمام مشاركتهم في المجال السياسي.

ولا أعني بالطبع أن هذا هو السبب الوحيد في غياب الديموقراطية في مصر. لكن المسألة اللغوية لها دلالات قوية على طبيعة الحياة السياسية في هذا البلد. ويبدو أن هناك مصالح سياسية قوية في الاحتفاظ بالعربية الفصحى باعتبارها لغة رسمية وحيدة. لكننا نعيد السؤال المطروح في الفصل الثاني مرة أخرى، أي فصحى هي اللغة الرسمية؟ لغة القرآن والإسلام أم الفصحى المعاصرة، أم كلتاهما؟ وماذا يحدث إذن لمكانة المصريين غير المسلمين، الذين لا يتمتع دينهم بنفس العلاقة الخاصة التي للعربية الفصحى مع الإسلام؟ لا يزال الصمت العام إزاء هذه الأسئلة، من جانب المؤسسات الرسمية والمثقفين باقيا.

هذا الصمت، الذي يمتد إلى نتائج الوضع اللغوي الأشمل نطاقا، يمارس حتى من جانب العلماء العرب، ذوي الآراء النقدية الجادة بخصوص مجتمعاتهم. من أحدث النماذج، تقرير التنمية الإنسانية العربية المنشور عام ٢٠٠٢، والذي أعده مجموعة من العلماء العرب برعاية برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. ولا يمكن أن يتسع المجال هنا لتعليق يشمل التقرير بأكمله، لكنني أود التعليق على معالجته للمسألة اللغوية في العالم العربي. وهذا تقرير ذو قيمة كبيرة ومفصل عن الإنجازات والإخفاقات، التي حققتها المجتمعات العربية قياسا إلى عدد من مؤشرات التنمية الاجتماعية. ويناقش التقرير العديد من القضايا المهمة، ولا يخشى النقد واقتراح وسائل للتطوير. لكن في تناوله الطويل للتعليم والمعرفة، لا يذكر دور اللغة إلا في إطار تكنولوجيا المعلومات و"الفجوة الرقمية". وبخلاف ذلك لا يمس العلاقة بين التعليم ومعرفة القراءة والكتابة واللغة بتاتا.

> هناك دلائل كثيرة على انخفاض كفاءة التعليم في العالم العربي، من ضمنها ارتفاع معدلات الرسوب والإعادة، التي تؤدي لقضاء وقت طويل في مراحل التعليم المختلفة. لكن المشكلة الحقيقية تكمن في نوعية التعليم. فرغم ندرة الدراسات المتوفرة عن الموضوع، تنتشر الشكاوي من النوعية الرديئة

للتعليم. والدراسات القليلة المتاحة تحدد الملامح السلبية الأساسية للإنتاج الحقيقي للتعليم في العالم العربي في انخفاض مستوى المعـرفة المكتسـبة، وسـوء والقـدرات الإبـداعية والتحليلية وتدهورها. (ص ٥٤)

يركز المؤلفون في هذا التقرير على "اكتساب المعرفة"، أكثر من "إنتاج المعرفة". لكن لا يبدو أنهم يتناولون حقيقة أن المعرفة تنتقل من خلال وسائل من أهمها اللغة. فأداء التلاميذ سيكون منخفضا إن لم يتمكنوا من إتقان وسيلة المعرفة بشكل كاف. ولو كانوا مضطرين للاهتمام أساسا وطوال الوقت بنحو العربية الفصحى (هل الفاعل مرفوع أم منصوب أو هل المصطلح، الذي يختاروه يعد فصيحا أم لا؟) فـ"تتدهور" "قدراتهم التحليلية" بكل تأكيد.[٣]

في سياق مناقشتهم لـ "الفجوة الرقمية" يذكر المؤلفون أن اللغة هي أحد العوامل "المؤثرة بشدة" على هذه الفجوة: "معظم المعلومات المتاحة على شبكة الإنترنت باللغة الإنجليزية، والتي لا يعرفها معظم السكان جيدا" (ص ٧٦). لكن هذا الكلام نفسه يمكن أن يقال على العربية الفصحى، التي هي الوسيط المستخدم في التعليم العام. وهذه الحقيقة يجب أن تكون على القدر نفسه من الأهمية. أخيرا وليس آخر، يثني التقرير على كثير من جوانب برنامج "مدرسة دوت كوم medersat.com" لمحو الأمية في المناطق الريفية في المغرب، ويصرح بأن "استخدام تكنولوجيا المعلومات وسيطا تعليميا ساعد على بناء جيل جديد من الطلبة في المناطق الريفية، **مع احترام ثقافة الطلبة ولغاتهم الأم سواء كانت عربية أم بربرية**" (ص ٩٦، التوكيد من عندي). ولا تتناول بقية المناقشة هذه القضية أكثر من ذلك. هل يقصد المؤلفون العامية المغربية أم العربية الفصحى؟ لم لا يفكون غموض هذا المصطلح في نقاش يدور حول التعليم ويتطلب توضيح هذا الجانب؟ في اللغة الإنجليزية، غالبا ما يقصد بالـ"اللغة العربية" العربية الفصحى. وتلك اللغـة ليست اللغة الأم للمغاربة أو لغيرهم من العرب. وأعود مرة أخرى لعثمان صبري وأحد الأسئلة التي طرحها في مقاله المكتوب عام ١٩٦٧ " مش أحسن نسمي الحاجات بأسماءها" .

"خيار بين سيطرة وسيطرة"

في الكثير من المجتمعات التي تحررت من الاستعمار، تكون اللغة التي يتكلمها الناس ويكتبون بها - أو إحدى هذه اللغات - لغة استعمارية مشكوك في وضعها باعتبارها لغة "أم" أو "أصلية". ويختلف الأمر تماما حين يدعي المرء ملكية لغته الأم عن الإدعاء بذلك حيال اللغات العامية الأخرى. وماذا يحدث لحقوق الملكية في الحالات، التي يتكلم فيها الناس عاميات لا تكون - من حيث الأصل على الأقل - هي لغتهم الأم؟ أولا، اللغات الاستعمارية كالإنجليزية أو الفرنسية أو الهولندية هي لغات محلية عامية ولغات أم لأناس كثيرين. وهكذا لا تتمتع بمكانة "مقدسة" وتتعرض للتغيير والإبداع في مجتمعاتها بشكل اعتيادي. وفي أثناء تعلمها باعتبارها لغات ثانية، ربما يواجه المرء بماضيها "المجيد" ومراجعها الأدبية المبجلة و"منطق اللغة الأصيل" أو "روح" اللغة (مثل روح اللغة الفرنسية La génie de la langue française) وليس بقداستها، ولا شك أن فرض لغة أجنبية يمكن أن يؤدي إلى نتائج سلبية عميقة، كما أظهرت الأدبيات الخاصة بالاستعمار (وا ثيونجو wa Thiong`o ١٩٨٦). فلغة المستعمرين ولغة الرب أيضا تضع المتعلمين في علاقات قوة غير متكافئة، لكن الفارق هو أنه مع الوقت يمكن للمتعلمين أن يصبحوا متحدثين أصليين للغة المستعمرين، فكثير من الهنود يتحدثون الإنجليزية كإحدى لغاتهم الأم، ويدلل نجاح الأدباء الهنود على أن ثمة لغات يمكن أخذها وامتلاكها. ورغم ذلك تبقى "الإنجليزية الهندية" والإنجليزية البريطانية غير متساويتين، فالأخيرة يمكنها أن تلعب دور "المعيار" داخل بريطانيا وخارجها. لكن عدم المساواة ذلك لم يمنع الهنود في كل مكان من تطوير اللغة الإنجليزية وامتلاكها ، ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن الكتاب العرب والأفارقة والكاريبيين، الذين يكتبون بالإنجليزية والفرنسية.

ويرى بعض المصريين أن اللغة العربية الفصحى "فرضتها" الجيوش الإسلامية الغازية وبالتالي يسمونها لغة استعمارية، لكن حتى الجيوش الإسلامية لم تكن في

الواقع تتكلم العربية الفصحى. اختلطت الأشكال المختلفة من العربية التي كانوا يتكلمونها مع اللغة القبطية وغيرها من اللغات. وظهر إلى الوجود ما نطلق عليه اليوم العامية المصرية. على أية حال، لو كانت العربية الفصحى مفروضة لا ينبغي أن تبقى هكذا. لم تعد أية قوة خارجية تفرضها الآن. وأستشهد مرة أخرى بمذكرات المؤرخة المصرية ليلى أحمد. فبعد أن عاشت وعملت بعضا من الوقت في منطقة الخليج، أدركت أن "العربية الخليجية" والثقافة الخليجية "تختلف عن اللغة العربية المعيارية الشائعة"، وعن "الثقافة الكتابية العربية" تقول:

> من المثير للسخرية أن الانتشار والفرض المنتظم لثقافة الكتابية هذه في شتى أنحاء العالم العربي يمثل نوعا من الإمبريالية الثقافية واللغوية... تمارس باسم التعليم والوحدة العربية ووحدانية الأمة العربية. وبزحف هذه الثقافة على العالم العربي كله محيت الثقافات المحلية وقضي على إبداعاتها الثقافية واللغوية بالصمت الأزلي غير المكتوب. والمفترض منا أن نرحب بذلك ونصفق له بدلا من أن نقاومه كما كنا سنفعل إزاء أي شكل آخر من الإمبريالية أو السيطرة السياسية. (١٩٩٩، ص٢٨٢)

وتعلق ليلى أحمد على تجربتها في التعليم وآثارها عليها، وهي صغيرة في القاهرة في الخمسينيات من القرن العشرين:

> لم تكن في مصر كلها مدرسة أستطيع الالتحاق بها لأقرأ كتبا وأتعلم الكتابة بلغتي الأم... ليس ثمة أسباب لغوية تمنع العامية المصرية من أن تصبح لغة مكتوبة، فقط أسباب سياسية... ففي كل المدارس التي أرسلني أبواي إليها، عربية كانت أو إنجليزية، كنت أجد نفسي أتشرب ثقافة وأدرس لغة وأتعلم سلوكيات مختلفة عن تلك الموجودة في العالم، الذي

عشت فيه في المنزل في القاهرة أو الإسكندرية... وباختصار، كان الخيار المطـروح دائمـا خيار بين استعمار واستعمار أو على أية حال بين سيطرة وسيطرة. (١٩٩٩: ص ٢٨٣، التوكيد من عندي)

حتى الآن لا توجد أي مدرسة في مصر، أو أي مكان في العالم العربي على حد علمي تستخدم فيها العاميات العربية كأداة تعليمية. لكن هناك العديد من المدارس والكليات والجامعات لغة التعليم فيها هي إحدى اللغات الأوروبية.

أحيانا، يشعر من يختارون الكتابة بلغة القوى الاستعمارية حتى بعد استقلال بلادهم بصعوبة حيال هذا الخيار، أو يُتهمون بكونهم غير "وطنيين" أو غير "معادين للاستعمار" بشكل كاف. فكاتب ياسين شاعر وروائي وكاتب مسرحي جزائري، كان أيضا ناشطا ضد الاستعمار، كتب معظم أعماله بالفرنسية، رغم أنه أخرج عدة مسرحيات ناطقة بما يسميه "اللهجة العربية" في الجزائر. لكنه حين أراد نشر هذه المسرحيات نفسها، ووجه بشيء من المقاومة. كتب الكثير عن موضوع اختيار اللغة. وكان منزعجا من الوضع السياسي في الجزائر في السبعينيات، والذي رأي أنه لا يزداد إلا سوءا، ورأى أن جانبا من الأسباب يعود إلى "فرض" العربية الفصحى وتهميش البربرية و"اللهجة" العربية الجزائرية، كتب في هذا الموضوع أن "الجـزائـر لـم تجـرؤ حتـى الآن على أن تصبح نفسها" (١٩٩٤ [١٩٧١]: ص ١٦٩).[٤] يمكن أن يقال الشيء نفسه عن مصر.

رغم أن الوضع في الجزائر يختلف عن مثيله في مصر في العديد من النواحي، فإن ياسين وأحمد يؤكدان بعض الأمور المتشابهة بالنسبة لدور العربية الفصحى في التقليل من شأن عدد كبير من التقاليد في بلديهما. في الجزائر، كان الاعتراف بلغة البربر الأمازيغية دائما مطلبا تاريخيا أساسيا بالنسبة لهم. وقد عبروا عن هذا المطلب مؤخرا بعدة مظاهرات ضخمة.[٥] لم يقضِ قانون التعريب الذي أقره المجلس الشعبي الوطني في الجزائر عام ١٩٩٠ – وهو أكثر قوانين

التعريب تشددا في العالم العربي – بتعريب الأعمال الحكومية والتعليم العالي (بحلول عام ١٩٩٧) فحسب، وإنما كل التكنولوجيا الواردة من الخارج والمواد الإعلامية والإعلانية وعلامات الطرق (جيته ١٩٩٢: ص ١٥). وقد بقي قانون عام ١٩٩٠ في الجزائر رغم بروز "معارضة فورية وواضحة" له. حسين آية أحمد زعيم جبهة القوى الاجتماعية، حزب المعارضة ذو الأغلبية البربرية، أسماه "القانون المشئوم" (جيته ١٩٩٢: ص٢٧). تجدر ملاحظة أن القانون قد فُرض بعد فوز الإسلاميين في الانتخابات، ولجوء الحكومة لإلغاء الانتخابات. ويبدو أن تطبيق القانون واجهته عقبات في بعض المناطق، وتم تأجيله في صمت في مناطق أخرى. في عام ١٩٩٨، خرج البربر مرة أخرى في مظاهرات لعدة أسباب من ضمنها معارضة هذا القانون، الذي كثيرا ما وصف بأنه "استرضاء للأصوليين الإسلاميين".[٦] في النهاية، لم تُقرر الأمازيغية لغة رسمية في الجزائر، لكن تم الاعتراف بها لغة وطنية.[٧] وتتحجج الحكومات العربية بالالتزام بالعربية الفصحى دائما لحماية نفسها من النقد والقيام بممارسات إقصائية.

الغموض

العربية الفصحى، باعتبارها لغة الشعائر الدينية، لها مكان أساسي في الحياة اليومية للمؤمنين الذين يجدونها فائقة الجمال ولطيفة وقوية (كما يراها أيضا الكثير من غير المؤمنين). وحين تؤخذ اللغة خارج إطار الدين تصبح مكانتها غامضة ويصعب منع تسييسها. ولإيضاح مصادر هذا الغموض بشكل أكثر دقة، سأقارن في جدول ٦ -١ بين العامية المصرية والفصحى المعاصرة والقرآنية.

العمود الأخير في جدول ٦ -١ يحاول أن يمسك ببعض الأسباب الرئيسية وراء الغموض الدائم، الذي يحيط بمكانة العربية الفصحى المعاصرة. وكل جوانب هذا الشكل من اللغة ملتبسة: أصلها، ومن ثم ماضيها وحاضرها، وعلاقتها

بمستخدميها، وما إذا كان يمكن التلاعب بها، وما إذا كانت خلقا جديدا مستقلا عن عربية القرآن. فعلامات الاستفهام المكتوبة في العمود الأخير تمثل موضوعات لصراعات كبرى وجدل لا ينتهي، لكن أطراف هذا الصراع غير متكافئة. فالجزء الأكبر من العبء يقع على عاتق من يودون استخدام لغة؛ الدين لخلق عالم لا يفترض أن يشغل فيه الدين حيزا مركزيا. ففي الممارسة، يختلف المكتوب اليوم عن العربية الفصحى القديمة، ويعود الفضل في ذلك إلى عدة أمور منها تأثير العامية المصرية. لكن معاصرة العربية الفصحى ليست بقضية تغير لغوي وحسب، ولا يتحكم فيها فقط من أرادوا إضعاف جذورها التاريخية والاجتماعية.

جدول ٦-١ نواحي الغموض في العربية الفصحى المعاصرة:

	العامية المصرية	العربية الفصحى القرآنية	العربية الفصحى المعاصرة
الأصل	إنساني	إلهي	إلهي
الملكية	المتحدثين	الله	الله؟ كتاب النهضة؟ "الأمة العربية؟
النطاق	مصر	العالم، المسلمون جميعا	العرب جميعا، المسلمون جميعا؟
علاقة الشكل بالمعني	اعتباطية	غير اعتباطية	؟؟
حديثة	نعم	لا	؟؟

هناك بالطبع مصر تحيا خارج نطاق الكلمة المكتوبة – في الطقوس، والملاحم الخالدة المحفوظة التي تؤدى شفهيا، والأغاني والرقصات والملابس والنكت والأفلام وغيرها من أنواع الإبداع غير المسماة. لكن من المدهش أنه حين يقوم المصريون بالكتابة عن هذه الجوانب، غالبا ما يظهر تعال واضح سواء في الثناء عليها أو زمها. وعادة ما يسمي الإنتاج الثقافي المصري بالـ "شعبي" – أي

"ذو مستوى ثقافي منخفض" يلائم في الأساس الفقراء الأميين. إن اللغة التي يستخدمها المتحدثون في إنتاج وبناء جزء كبير من معاصرة مصر غير مسموح لها بالتطور، في حين أن اللغة الأخرى التي تدور خلافات لا تنتهي حول معاصرتها تبقى اللغة الرسمية لـ "جمهورية مصر العربية". وهناك حساسية دائمة يدور حولها صراع عميق تجاه ماهية مصر المعاصرة، وماذا يجب أن تكون عليه. واللغة تقع في قلب هذا الصراع.

هوامش الفصل السادس

(١) تاريخ الإسلام - كمبريدج the Cambridge History of Islam، بي إم هولت P. M. Holt، أيه لامبتون A. Lampton، وبي لويس B. Lewis. الجزء 2B. ١٩٧٠.

(٢) من بين الكتابات الأخرى التي نشرت حول هذا الموضوع في أثناء فترة قيامي بالبحث في مصر، مقال مطول من أربع حلقات عن أسباب هذا الفشل. نشر هذا المقال في الأهرام عام ١٩٩٦ بعنوان "العرب أعداء العرب؟" (٤ و ١١ و ٢٥ يونيو و ٢ يوليو).

(٣) من الصعب مخالفة التقييم المطروح في التقرير بأن نوعية التعليم في العالم العربي فقيرة، رغم أن هناك بالطبع اختلافات بين الدول وبين التخصصات الدراسية ومستويات التعليم وبعضها. يقدم التقرير مؤشرات قليلة لتأكيد هذا التقييم لكن على الأقل يمكن للمرء أن يتفق مع النتيجة التي توصلوا إليها. إن "عدد الطلبة لكل أستاذ" في التعليم الثانوي في مصر عام ١٩٩٥ هو ٢٠. ولأغراض المقارنة يذكر الجدول نفسه البيان نفسه عن هونج كونج وكوريا الشمالية (٢٠ و ٢٤ على التوالي) (ص ١٥٤). من الواضح أن النسبة في مصر ليست سيئة جدا أو بأسوأ حالا من دول أخرى. يبدو أن التقرير يتفق مع الرأي السائد لدى العديد من المثقفين العرب في أنه لو ارتفعت جودة التعليم فقط (والتي تقاس بمعايير معينة) ستحل مشكلات التعليم. لكن رغم أهمية تطوير التعليم وضرورتها، فإن المشكلات الناتجة عن الوضع اللغوي لن تحل بتحسين نوعية بنوعية التعليم.

(٤) كاتب ياسين، الشاعر كملاكم، أحاديث ١٩٥٨ - ١٩٨٩ La Poete comme un Boxeur. Entretiens 1958-1989، منشورات دو سويل، ١٩٩٤.

(٥) أذيع ذلك في هيئة الإذاعة البريطانية BBC يوم الخميس، ٤ أكتوبر ٢٠٠١.

(٦) أذيع ذلك في هيئة الإذاعة البريطانية BBC يوم الأربعاء ٢٢ يوليو ١٩٩٨.

(٧) كتب ذلك في جريدة لوموند Le Monde بتاريخ ١٠ أبريل ٢٠٠٢.

المراجع الأجنبية

Abboud, Peter. 1998. "Speech and Religious Affiliation in Egypt." In *Languages and Cultures: Studies In Honor of Edgar C. Polome*, eds., M. A. Jazayery and W. Winter. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 21-27.

Abdelfattah, Nabil Mohamed Saber. 1990. Linguistic Changes in Journalistic Language in Egypt, 1935-1989: A Quantitative and Comparative Analysis. Ph.D. dissertation. Austin: The University of Texas at Austin.

Abdul-Aziz, M. 1986. "Factors in the Development of Modern Arabic Usage." *International Journal of the Sociology of Languages* 62: 11-24.

Abou Ghazi, Emad. 1996. "Observations sur la langue a travers l'etude d'actes notariés de l'epoque mamelouke." Égypte/Monde Arabe 27-28 (3 and 4): 147-156.

Abu-Absi, Samir. 1990. "A Characterization of the Language of Iftah ya Simsim: Sociolinguistic and Educational Implications for Arabic." *Language Problems and Language Planning* 14 (1): 33-46.

——— 1986. "The Modernization of Arabic: Problems and Prospects." *Anthropological Linguistics* 28 (3): 337-48.

——— 1984."Language Planning and Education in the Arab World." *International Journal of Education* 1 (2): 113-132.

Abuhamdia, Zakaria. 1998. "The Arabic Language Regions." In *Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society*, eds., U. Ammon, N. Dittmar and K. Mattheier. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 1234-44.

Abu-Lughod, Ibrahim. 1975. "Arab Cultural Consolidation: A Response to European Colonialism?" *Islamic Quarterly* 19.1 (2): 30-41.

Abu-Lughod, Lila. 1989. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World." *Annual Review of Anthropology* 18: 267-306.

Achard, Pierre. 1980. "History and Politics of Languages in France: A Review Essay." History Workshop Journal 10:175-83.

Ahmed, Laila. 1999. *A Border Passage: From Cairo to America – A Women's Journey*. New Yorker: Farrar, Straus and Giroux.

Allen, Roger. 1997. "The Development of Financial Genres: The Novel and the Short Story in Arabic." In *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of George Krotkoff*, eds., A. Afsaruddin and A. Mathias Zahniser. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 105-118.

Alrabaa, Sami. 1986. "Diglossia in the Classroom: The Arabic Case." *Anthropological Linguistics* 28 (1): 73-79.

Alter, Robert. 1994. *Hebrew and Modernity*. Bloomington: Indiana University Press.

Altoma, Salih. 1969. *The Problem of Diglossia in Arabic*. Harvard Middle Eastern Monograph Series. 21. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——— 1970. "Language Education in Arab Countries and the Role of the Academies." In *Current Trends in Linguistics*. Vol. 6. ed., T. A. Sebeok. The Hague: Mouton, pp. 690-720.

Anderson, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.

Antonius, George. 1965. *The Arab Awakening*. New York: Caprisorn Books.

Arberry, Arthur. 1996 [1955]. *The Koran Interpreted: A Translation*. New York: Simon and Schuster.

Armbrust, Walter. 1996. *Mass Culture and Modernism in Egypt*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Aroian, Lois. 1983. *The Nationalization of Arabic and Islamic Education in Egypt: Dar Al-Ulum and Al-Azhar*. Cairo Papers in Social Science. Vol. 6, no. 4. Cairo: The American University in Cairo Press.

Asad, Talal. 1986. The Idea of an Anthropology of Islam. *Occasional Paper Series, Center for Contemporary Studies*. Washington D. C.: Georgetown University.

——— 1993. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." In *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 171-199.

Afsaruddin, Asma. 1997. "Bi-l'arabi al-fasiih: An Egyptian Play Looks at Contemporary Arab Society." In Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of George Krotkoff, eds., A. Afsaruddin and A. Mathias Zahniser. Winona Lake, IN: Eisenbrauns. pp. 129-141.

Atiyeh, George, ed. 1995. *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East.* Albany: State University of New York Press.

Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt.* Princeton: Princeton University Press.

Bakalla, Muhammad Hassan. 1983. *Arabic Linguistics: An Introduction and Bibliography.* Mansell: London.

Bakhtin, Mikhail M. 1992. [1986]. *Speech Genres and Other Late Essays by M. M. Bakhtin*, eds., C. Emerson and M. Holquist. Austin: University of Texas Press.

—— 1993. [1981]. The Dialogue Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin, ed., M. Holquist. Austin: University of Texas Press.

Barthes, Roland. 1977. *Image, Music, Text.* London: Fontana.

Belnap, Kirk and Niloofar Haeri. 1997. Structuralist Studies in Arabic Linguistics: Charles Ferguson's Papers, 1954-1994. Leiden: Brill.

Beneviste, Emile. 1971. *Problems in General Linguistics.* Coral Gables: University of Miami Press.

Bentahila, Abdelali. 1993. "Language Attitudes Among Arabic-French Bilinguals in Morocco." *Multilingual Matters 4.* Clevedon: Bank House.

Birkeland, Harris. 1952. Growth and Structure of the Egyptian Arabic Dialect. Oslo: Dybwad.

Bohas, Georges, Jean-Patrick Guillaume and Djamel Kouloughli. 1990, The Arabic Linguistic Tradition. London, New York: Routledge.

Booth, Marylin. 1992. "Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 24: 419-440.

Boukous, Ahmed. 1979. "Le Profil Sociolinguistique du Maroc: Contribution méthodologique." *Bulletin Economique et Social du Maroc* 140: 5-31.

Bourdieu, Pierre. 1991. Language and Symbolic Power. Cambridge . MA: Harvard University Press.

——. 1982. Ce que parler veut dire: L'economie des échanges linguistique. Paris: Fayard.

——. 1977. "The Economics of Linguistics Exchanges." Social Science Information 16: 645-68.

Bourdieu, Pierre and Luc Boltanski. 1975. "Le fetichisme de la langue." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 1 (4): 1-32.

Bowen, John. 1989. "*Salat* in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual." *Man* 24: 299-318.

Cachia, Pierre. 1990. An Overview of Modern Arabic Literature, Islamic Surveys 17. Edinburgh: Edinburgh University Press.

——. 1989. "The Development of a Modern Prose Style in Arabic Literature." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 52 (1): 65-76.

——. 1967. "The Use of the Colloquial in Modern Arabic Literature." *Journal of the American Oriental Society* 87 (1): 12-22.

Cameron, Deborah. 1995. *Verbal Hygiene*. London: Routledge.

Caton, Steven. 1991. "Diglossia in North Yemen: A Case of Competing Linguistic Communities." Southwest Journal of Linguistics 10 (1): 143-59.

——. 1990. "Peaks of Yemen I Summon": Poetry as Practice in a North Yemeni Tribe. Berkely: University of California Press.

——. 1990. "Contributions of Roman Jakobson." Annual Review of Anthropology 16: 223-260.

——. 1987. "Power, Persuasion, and Language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East." *International Journal of Middle East Studies* 19: 77-102.

——. 1986. "*Salam Tahiyah*: Greetings from the Highlands of Yemen." *American Ethnologist* 13: 290-308.

Cerquilini, Bernard. 1989. *Eloge de la Variante: Histoire Critique de la Philologie*. Paris: Seuil.

Chartier, Roger. 1997. On the Edge of the Cliff. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Chejne, Anwar. 1969. *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clanchy, M.T. 1993. *From Memory to Written Record, England 1066-1307*. Oxford, Cambridge, USA: Blackwell.

Clark, Katerina and Michael Holoquist. 1984. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: Belknap Press/Harvard University Press.

Crozet, Pascal. 1996. "Les mutations de la langue écrite au XIXe siècle: le cas des manuels scientifique et techniques." Égypte/Monde Arabe 27-28 (3&4): 185-211.

Culler, Jonathan. 1990. [1986]. *Ferdinand de Saussure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Daedalus. Special Issue on *Early Modernities*, Vol. 127, no. 3. 1998. Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences.

Daedalus. Special Issue on *Multiple Modernities*, Vol. 129, no. 1. 2000. Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences.

Daher, Nazih. 1987. "Arabic Sociolinguistics: State of the Art." *Al-Arabiyya* 20 (1&2): 125-159.

Danielson, Virginia. 1997. *The Voice of Egypt*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Dictionary of Egyptian Arabic. 1986. By El-Said Badawi and Martin Hinds. Librairiedu Liban: Beirut, Lebanon.

Djité, Paulin. 1992. "The Arabization of Algeria: Linguistic and Sociopolitical Motivations." *International Journal of the Sociology of Language* 98: 15-28.

Doss, Madiha. 1996. "Réflexions sur les débuts de l'ecriture dialectale en Égypte." Égypte/Monde arabe 27-28 (3&4): 119-145.

——. 1992. Discours de réforme. In *Entre Réforme et Mouvement National: Identitié et Modernisation en Égypte 1882-1962*. Cairo: CEDEJ.

Duranti, Alessandro and Charles Goodwin, eds. 1992. "Introduction." In *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eckert, Penelope and Sally McConnell-Ginet. 1992. "Think Practically and Look Locally: Language and Gender as Community-based Practice." *Annual Review of Anthropology* 21: 461-90.

Eco, Umberto. 1995. *Search for the Perfect Language*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.

— 1980. *The Name of the Rose*. New York: Harcourt Brace.

Eickelman, Dale F. 1995. "Introduction: Print, Writing, and the Politics of Religious Identity in the Middle East." *Anthropology Quarterly* 68: 133-38.

— 1992. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies." *American Ethnologist* 19 (4): 643-655.

Eisenstein, Elizabeth. 1998 [1983]. *The Printing Evolution in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.

Ennaji, Moha. 1988. "Language Planning in Morocco and Changes in Arabic." *International Journal of the Sociology of Language* 74: 9-39.

Fakhri, Ahmed. 1998. "Reported Speech in Arabic Journalistic Discourse." In *Perspectives on Arabic Linguistics XI*, eds., E. Benmamoun, M. Eid and N. Haeri. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, pp. 167-182.

Farag Allah, Abd al-Rahman. 1996. "La question de la langue dans la presse Égyptienne." *Égypte/Monde arabe* 27-28 (3&4): 435-449.

Febvre, Lucien and Henri-Jean Martin. 1976. *The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450-1800*. London: Verso.

Ferguson, Charles. 1991. "Epilogue: Diglossia Revisited." Southwest Journal of Linguistics 10 (1): 214-234.

— 1959a. "Diglossia." Word 15: 325-40. [Reprinted in *Sociolinguistic Perspectives: Papers on Languages and Society, 1959-1994/ Charles Ferguson*, ed. T. Huebner. New York and Oxford University Press. 1996: 25-39].

— 1959b. "The Arabic Koiné." *Language* 35 (4): 616-30. Reprinted in Belnap and Haeri.

— 1959c. "Myths about Arabic." In *Languages and Linguistic Monograph Series, Georgetown University*, ed., R. Harrell. pp. 75-82. Reprinted in Belnap and Haeri.

Fernández, Mauro. 1993. *Diglossia: A Comprehensive Bibliography 1960-1990*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.

Fleisch, Henri. 1964. "Arabe classique et Arabe dialectal." *Travaux et Jours* 12: 23-62.

Foucault, Michel. 1984. "What is an Author." In P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

Gal, Susan. 1989. "Language and Political Economy." *Annual Review of Anthropology* 18: 345-7.

——— 1987. "Codeswitching and Consciousness in the European Periphery." *American Ethnologist* 14 (4): 637-53.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

——— 1968. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago and London: Chicago University Press.

Geertz, Clifford, Hildred Geertz and Lawrence Rosen. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gershoni, Israel and James Jankowski. 1995. *Redefining the Egyptian Nation*, 1930-1945. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1986. *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York: Oxford University Press.

Gilsenan, Michel. 1990. "Very Like a Camel: The Appearance of an Anthropologist's Middle East." In *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, ed., R. Fardon. Edinburgh: Scottish Academic Press and Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 222-239.

Grandgillaume, Gilbert. 1991. "Arabisation et language maternelles dans le context national au Maghreb." *International Journal of the Sociology of Language* 87: 45-54.

——— 1983. *Arabisation et Politique Lingustique au Maghreb*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Gully, Adrian. 1993. "The Changing Face of Modern Written Arabic: An Update." *Al-Arabiyya* 26: 19-59.

Haeri, Niloofar. 2000. "Form and Ideology: Arabic Sociolinguistics and Beyond." *Annual Review of Anthropology* 29: 61-87.

----- 1997. "The Reproduction of Symbolic Capital." Current Anthropology 38 (5): 795-815.

----- 1996. *The Sociolinguistic Market of Cairo: Gender, Class, and Education*. London, New York: Kegan Paul International.

Hanks, William. 1987. "Discourse Genres in a Theory of Practice." *American Ethnologist* 14 (4): 668-92.

Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic. 3rd edition, Ed., J. M. Cowan. Ithaca, NY: Spoken Language Services.

Harshav, Benjamin. 1993. *Language in Time of Revolution*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.

Hartman, Martin. 1899. *The Arabic Press of Egypt*. London: Luzac & Company.

Herzfeld, Michael. 1996. "National Spirit or the Breath of Nature? The Expropriation of Folk Positivism in the Discourse of Greek Nationalism." In *Natural Histories of Discourse*, ed., M. Silverstein and G. Urban. Chicago: University of Chicago Press, pp. 277-298.

Heyworth-Dunn, James. 1968 [1939]. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London: Luzac and Company.

Hitti, Philip K. 1970. *History of the Arabs*. New York: St. Martin's Press.

Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 Volumes. Chicago: University of Chicago Press.

Holes, Clive. 1993. "The Uses of Variation: A Study of the Political Speeches of Gamal Abd Al-Nasir." In *Perspectives on Arabic Linguistics V.*, eds., M. Eid, and C. Holes. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, pp. 13-45.

Hourani, Albert. 1991. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Belknap Press/Harvard University Press.

----- 1983. [1962]. *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1798-1939. New York: Cambridge University Press.

Hudson, Alan. 1992. "Diglossia: A Bibliographic Review." *Language in Society* 21: 611-674.

Hussein, Taha. 1954 [1944]. *The Future of Culture in Egypt.* Washington, DC: American Council of Learned Societies (translated from Arabic).

Irvine, Judith. 1989. "When Talk Isn't Cheap." *American Ethnologist* 16: 248-267.

Jakobson, Roman. 1971 [1966]. "Relationship between Russian Stem Suffixes and Verbal Aspects." In *Selected Writings, Vol. II. Word and Language*, R. Jakobson. The Hague: Mouton, pp. 198-202.

——— 1971. [1965] "Quest for the Essence of Language." In *Selected Writings, Vol. II. Word and Language*. The Hague Mouton, pp. 345-59.

Karpat, Kemal. 1982. *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East.* New York: Praeger.

Khoury, Philip. 1983. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus*, 1860-1920. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Kuipers, Joel. 1998. *Language, Identity, and Marginality in Indonesia: The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba.* Cambridge: Cambridge University Press.

Leith, Dick. 1997 [1983]. *A Social History of English.* London: Routledge.

MacFarquhar, Larissa. 1994. "Robert Gottlieb: The Art of Editing I." *Paris Review* 132: 182-223.

Marçais, William. 1931. "La langue arabe dans l'Afrique du Nord." *Énseignement Public* 105: 20-39.

——— 1930. "La diglossie Arabe." *Énseignement Public* 97: 401-9.

Al-Mughni Plus: Active Study Dictionary of English-Arabic. By Hasan Karmi. Beirut: Librairie du Liban.

Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary. 1995. By Rohi Baalbaki. Beirut: Dar El-ILM Lilmalayin.

Al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary. 1996. By Munir Baalbaki. Beirut: Dar El-ILM Lilmalayin.

Mazraani, Nathalie. 1997. *Aspects of Language Variation in Arabic Political Speech-Making.* Surrey: Curzon Press.

McMurtrie, Bouglas C. 1922. *The Corrector of the Press in the Early Days of Printing*. Greenwich, CT: Condé Nast Press.

Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkley: University of California Press.

El-Messiri. Sawsan. 1978. *Ibn al-Balad: The Concept of Egyptian Identity*. Leiden: Brill.

Michel, Nicolas. 1996. "Langues et Écritures des Papiers Publics dans L'Égypte Ottomane." Égypte/Monde Arabe 27-28 (3 and 4): 157-183.

Mitchel. Timonthy. 1988. *Colonising Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.

Nelson. Kristina. 1985. *The Art of Reciting the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.

Nosseir, Aida Ibrahim. 1990. *Arabic Books Published in Egypt in the Nineteenth Century*. 3 Volumes. Cairo: The American University in Cairo Press.

Ortner, Sherry. 1984. "*Theory in Anthropology since the Sixties.*" Comparative Studies in Social History 26: 126-66.

Parkinson, Dilworth. 1993. "Knowing Standard Arabic: Testing Egyptians' MSA Abilities." In *Perspectives on Arabic Linguistics V*, eds., M. Eid and C. Holes. Amsterdam: John Benjamins, pp. 47-73.

——— 1991. "Searching for Modern Fusha" Real Life Formal Arabic." *Al-Arabiyya*, 24: 31 -64.

——— 1981. "VSO to SVO in Modern Standard Arabic: A Study in Diglossia Syntax." In *Syntactic Changes*, Monograph No. 25, eds. B. Johns and D. Strong, pp. 159-176.

Pollock. Sheldon. 1998. "India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity 1000-1500." *Daedalus* 127 (3): 41-74.

Public Culture. Special issue on *Alter/Native Modernities*. Vol. 11, no. 1. 1999. Cambridge, MA: Daedalus.

Rodenbeck. Max. 1999. *Cairo: The City Victorious*. New York: Knopf.

El Saadawi. Nawal. 1999. *A Daughter of Isis: The Autobiography of Nawal El Saadawi*. London, New York: Zed Books.

Said, Edward. 1981. *Covering Islam*. New York: Pantheon Books.

1978. Orientalism. New York: Pantheon Books.

de Saussure, Ferdinand. 1966 [1959]. *Course in General Linguistics*, eds., C. Bally and A. Sechehaye. New York: McGraw-Hill Company.

Schieffelin, Bambi and Rachelle Charlier Doucet. 1998. "The 'Real' Haitian Creole: Ideology, Metalinguistics, and Orthographic Choice." In *Language Ideologies: Practice and Theory*, eds., B. Schieffelin, K. Woolard and P. Kroskrity. New York: Oxford. pp. 285-316.

Schieffelin, Bambi, Kathryn Woolard and Paul Kroskrity. 1998. *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York: Oxford.

Seckinger, Beverly. 1988. "Implementing Morocco's Arabization Policy: Two Problems of Classification." In *With Forked Tongues: What Are National Languages Good for?* Ed., F. Coulmas. Ann Arbor, MI: Karoma, pp. 68-89.

Shyrock, Andrew. 1997. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkely: University of California Press.

Silverstein, Michael, and Greg Urban, eds. 1996. *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

Singerman, Diane. 1995. *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, NJ: Princeton, NJ: Princeton University Press.

Starrett, Gregory. 1998. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkely: University of California Press.

Stetkevych, Jaroslav. 1970. *The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Developments*. Chicago: University of Chicago Press.

UNDP, 2002. *The Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. New York: United Nations Development Programme, Regional Bureau for Arab States.

Vatikiotis, Panayiotis. 1991. *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Versteegh, C. H. M. 1993. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Leiden: Brill.

Voloshinov, Valantin N. 1986 [1973]. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wagner, Daniel. 1993. *Literacy, Culture, and Development: Becoming Literate in Morocco*. Cambridge University Press.

Washington-Serruys. 1897. *L'Arabe Moderne, Érudié dans les Journaux et les Piéces Officielles*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Wa Thiong'o, Ngugi. 1986. *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*. London: J. Currey; Portsmounth, NH: Heinemann.

Weinreich, Uriel, William Labov and Michael Herzog. 1968. "Empirical Foundations for a Theory of Language Change." In *Directions for Historical Linguistics*, eds., W. Lehmann and J. Malkiel. Austin: University of Texas Press. pp. 95-185.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wucherking, Joan. 1984. *Historical Dictionary of Egypt*. Egypt: American University of Cairo Press.

Yacine, Kateb. 1994. *Le Poéte comme un boxeur, entretiens* 1958-1989. Paris: Editions du Seuil.

مراجع باللغة العربية

إمبابي، فتحي. ١٩٩٤. **مراعى القتل**. الجيزة: النهر للنشر والتوزيع.

بدوي، السعيد. ١٩٧٣. **مستويات العربية المعاصرة**، القاهرة: دار المعارف.

تيمور، محمود ١٩٥٦. **مشكلات اللغة العربية**، القاهرة: الناشر غير مذكور.

الخبر الطيب بتاع يسوع المسيح أو الإنجيل باللغة المصرية، القسم الخامس: أعمال الرسل ١٩٢٦. القاهرة: مطبعة النيل المسيحية.

دوارة، فؤاد. ١٩٦٥. **عشرة أدباء يتحدثون**. القاهرة: دار الهلال.

سعيد، نفوسة. ١٩٦٤. **تاريخ الدعوة للعامية وآثارها فى مصر**. القاهرة: دار الثقافة.

صبرى. عثمان. ١٩٦٧. "اللغة العربية الحديثة أو اللغة المصرية (العامية)" في: رحلة فى النيل.

الإسكندرية: مكتبة العرب المصرية. أعيد طبعها في: **الجراد**، ١٩٩٤، ص ٧٩ – ١١١. تم تغيير العنوان في **الجراد** إلى "في اللغة المصرية المعاصرة".

١٩٦٤. **نحو أبجدية جديدة**. الناشر غير مذكور.

عصام الدين، أحمد. ١٩٨٦. **حركة الترجمة في مصر في القرن العشرين**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

عوض، لويس ١٩٣٠ – **مقدمة فى فقه اللغة العربية**، القاهرة – سينا للنشر

فريحة، أنيس. ١٩٥٥. نحو عربية ميسرة. بيروت: دار الثقافة.

الفكر العربي. عدد خاص عن **اللغة العربية والأمة**، العدد ٧٥، ١٩٩٤.

فكر للدراسات والأبحاث. عدد خاص عن طه حسين: **مائة عام من النهوض العربي**، العدد ١٤، ١٩٨٩.

قضايا فكرية. عدد خاص عن لغتنا العربية فى معركة الحضارة، ١٧، ١٨، ١٩٩٧.

الكومى، عبد العزيز سامي. ١٩٩٢. **الصحافة الإسلامية في مصر في القرن التاسع عشر**. المنصورة، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

مجلي، نسيم. ١٩٩٥. **لويس عوض ومعاركه الأدبية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

مشرف، مصطفى. ١٩٩١ قنطرة الذي كفر. القاهرة: أدب ونقد. من منشورات الأهالي – حزب التجمع الوطنى التقدمي الوحدوي.

مصطفى، مهدي. ١٩٩٦. "**العامية: هل هي لغة جديدة؟**"، القاهرة: مجلة الفن والفكر المعاصر. عدد خاص ١٦٣: ٤ – ٥.

موسى، سلامة. ١٩٦٤. **البلاغة العصرية واللغة العربية**. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع.

المؤلفة فى سطور:

نيلوفار حائرى

- أستاذ اللغويات والأنثروبولوجيا فى جامعة جونز هوبكينز بالولايات المتحدة الأمريكية.
- نشرت عام ١٩٩٦ دراسة لغوية اجتماعية حول اللغة المصرية معتمدة على نظرية بورديو، بعنوان The Sociolinguistics Market of Cairo, Gender, Class and Education.
- أعدت الكثير من الدراسات حول الوضع اللغوي فى مصر، وعلاقة اللغة القومية باللغات الأجنبية. ويدور اهتمامها حول دور اللغة فى نشأة مفهوم الحداثة وتكوينه.
- من آخر إسهاماتها بمشاركة كاترين ميلر عدد خاص من دورية Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee بعنوان: اللغات والدين والحداثة فى المحيط الإسلامي.

المترجمة فى سطور:

إلهام عيداروس

- تخرجت من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عام ٢٠٠١، ودرست الترجمة بشكل حر فى مركز التعليم المستمر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. حصلت على درجة الماجستير فى القانون الدولي لحقوق الإنسان من قسم القانون في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- اشتركت فى عدة مشاريع بحثية فى جامعة القاهرة والجامعة الأمريكية بالقاهرة ومؤسسات بحثية خاصة. وعملت مترجمة لدى العديد من المؤسسات البحثية والتنموية المصرية والأجنبية.
- نشر لها ترجمة كتاب "الحادى عشر من سبتمبر" لناعوم تشومسكى، ومقالات متنوعة فى صحيفة أخبار الأدب المصرية. نُشر لها مؤخرًا ترجمة كتاب "النظرية العامة للتشغيل والفائدة والنقود" لجون ماينارد كينز.

المراجعة فى سطور:

مديحة دوس

- أستاذة اللغويات فى قسم اللغة الفرنسية بكلية آداب – جامعة القاهرة.
- كتبت أبحاث فى اللغتين العربية والفرنسية معتمدة على منهجي اللغويات الاجتماعية والتاريخية. من الدراسات المنشورات بحث لغوى اجتماعى حول مراسلات السيدة صفية زغلول، وتقوم حاليا بدراسة ظاهرة الاستشراق اللغوى، من منطلق البحث فى بدايات اللغة العربية فى فرنسا، وعلاقة ذلك بانتشار النفوذ الفرنسى الاستعمارى فى مصر والمغرب العربي.

التصحيح اللغوي : صفاء فتحي
الإشراف الفني : حسن كامل